MARTIN HEIDEGGER

génesis y estructura de *Ser y Tiempo*



S. ALBANO | V. NAUGHTON

QUADRATA

MARTIN HEIDEGGER:
GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE *SER Y TIEMPO*

MARTIN HEIDEGGER: GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE *SER Y TIEMPO*

LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

Virginia Naughton / Sergio Albano

E D I T O R I A L   Q U A D R A T A

CDD 100 Albano, Sergio
Génesis y estructura de Ser y Tiempo / Sergio Albano y Virginia Naughton.- 1ª. ed.-
Buenos Aires: Quadrata, 2005.
160 p.; 19x14 cm.-

I.S.B.N.: 987-1139-71-3

1. Filosofía I. Naughton, Virginia II. Título

GRUPO EDITOR MONTRESSOR
Santa Fe 2530 - Buenos Aires, Argentina
(54 - 11) 4826-5537

www.editorialquadrata.com.ar

Comercialización: Mariano Arzadun
marzadun@editorialquadrata.com.ar

Contenidos: Pablo Gimenez
kovalsky@uolsinectis.com.ar

©Editorial Quadrata, 2005

Tapa: Kovalsky
Diagramación: Marcela Gunning
Corrección: Cristina Rubini

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

I.S.B.N.: 987-1139-71-3

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—***Thomas Jefferson***

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3132

CONTENIDO

Introducción

"Comprender" a Heidegger, constituyó un desafío para la mayor parte de sus contemporáneos, y aún en la actualidad ocurre lo mismo. La "complejidad" de Heidegger ha llegado a ser proverbial en este sentido, y más de uno ha visto fracasar su empresa y extinguido los ánimos de lectura tan pronto como se ha colisionado con una terminología a todas luces "incomprensible". Y no lo es para menos. "Comprender" a Heidegger y proponer una "introducción" no resulta menos paradójico ni menos alentador. En efecto, el mismo Heidegger advierte en su seminario sobre la Filosofía de la Historia de Hegel que toda introducción es contraria al mismo espíritu que la anima, pues no es posible valerse de los términos vacíos del sentido común y de lo "obvio" para "comprender" aquello que implica su más radical superación. Por ello, la captura de un "pensamiento" debe acceder a lo originario que reside en su núcleo mismo, desdibujado siempre tras las facilidades del "pensar común; o bien, "dar un salto", pues entre

el "pensar normalizado" y el "pensar pensante" no hay un "camino" que acaso partiera de lo más simple a lo más complejo, sino un "abismo". Este abismo es el que separa al pensamiento que ha decidido ya sobre lo que "debe pensarse", de aquel "pensamiento" que "transita" su propio camino y que no "ha decidido" aún.

Leer a Heidegger de un modo "canónico" implica soslayar el núcleo de un "pensar pensante" y vaciar su "verdad". *Ser y Tiempo*, su obra capital, más que una producción discursiva sobre el sentido del ser, consiste en una analítica, y una gran parte de los existenciarios a partir de los cuales Heidegger caracteriza la posición del *Dasein* (entre ellos, el controvertido concepto de "facticidad"), experimentan una serie de mutaciones conceptuales y ramificaciones que una lectura "canónica" pasa por alto en nombre de una "coherencia" terminológica. Por ello, se trata de leer a Heidegger a partir de Heidegger, y "escuchar" lo originario que yace en lo escrito. Acaso "el leer" ¿no es una de las formas que asume el "escuchar"? Heidegger desde Heidegger, es la lógica de lectura que conviene a lo tratado en *Ser y Tiempo*, y es lo que hará posible seguir el hilo de aquellas mutaciones conceptuales cuya transfiguración sucesiva responde al núcleo de la cuestión tratada en ello. El principio de "coherencia" no es un vehículo apto para transitar la sinuosa vía heideggeriana. *Ser y Tiempo* es un camino que parte de la "facticidad" del ser para ir al encuentro de su sentido. No es un camino rectilíneo y seguro el que allí se transita, sino un camino entrecortado; no es como la flecha del cazador que describe una trayectoria impecable, sino que el camino del pensar es como el vuelo entrecortado de una mariposa que vuelve sobre sí mismo trazando complejas figuras que sólo pueden "comprenderse" a partir de sí mismas. Ahora bien, el ingresar al pensamiento de Heidegger nivelando su singularidad con el rasero de una coherencia siempre discutible, o impugnando su contenido según la interposición de otros principios no es sino desnaturalizar aquella peculiar relación que se establece entre lo escri-

to y lo dicho, entre lo atrapado por la escritura y lo que se escapa de ella tras el mismo instrumento que trata de cernirlo. Si todo decir es un medio-decir; todo escribir no es sino un medio-escribir. Heidegger "pensaba" allí donde el pensamiento se muestra impotente y se abre a su propia oquedad. Las "categorías", los "axiomas", los "postulados" de todo pensar, no son sino las "decisiones" que asume el discurso en aquel punto donde todo pensar se confronta con su propia inconsistencia y retrocede ante ella.

Pero, ¿qué significa "comprender" a Heidegger? ¿Acaso las mismas operaciones que procuran "clarificarlo" no lo hacen aún más oscuro? Comprender es "englobar", es decir, proponer totalidades imaginarias, "gestalts" autosuficientes que comienzan a regirse por la ley del "todo". Sin embargo, "comprender" es "actuar", "intervenir". Heidegger, según este principio, no ha sido comprendido.

Heidegger es el primer pensador contemporáneo que ha vuelto a instalar la pregunta que interroga por el ser en un horizonte que no es el de la metafísica. Esta pregunta, la cual debe ponerse en forma a fin de evitar que ésta incurra en un círculo aporético, y pueda, por este medio, "capturar" lo originario que se interroga en ella, constituye la pregunta fundamental que la filosofía no puede eludir. Heidegger postula que el ser, a partir de Parménides, ha caído en el olvido (*Vergessenheit*). El "olvido del ser" no es una mera pérdida de memoria, sino un hecho ontológico en sí mismo, un "acontecimiento" que emerge de la estructura misma del pensar. A partir de este "olvido" el ser se "desontologiza" y la actividad del ser concebida como acto [*enérgeia*] se transforma en un "hacer especulativo y meramente teorético" que "pasa por alto" el núcleo existencial y fáctico del ser hacia una metafísica que concibe y presenta al ser como "más allá" del ente. La desontologización del ser es correlativa al "olvido", y la producción filosófica occidental es tributaria, según Heidegger, de aquel olvido del ser a partir del cual el discurso filosófico se estabiliza en la dicotomía *ser / ente*, según la cual el "ser",

como lo indeterminado y universal, encuentra en el "ente" el momento de "realización" o "cosificación". La desontologización del ser, cuya raíz puede situarse en la ontología platónica —origen y paradigma de la división radical entre el ser y el ente—, se radicaliza en el pensamiento de Descartes, quien al postular la existencia como fundamento del ser, en el acto mismo del pensar según la fórmula: *«Cogito, ergo sum»*, viene a reformular el dualismo platónico (mundo sensible / mundo inteligible) bajo la forma una nueva dicotomía: *res cogitans-res extensa.* Esta dicotomía, aún hoy, gobierna y rige la lógica de todo pensar.

Heidegger parte de la dicotomía *ser / ente* [*eón-eínai*] tal como fue postulada por Parménides, antes que el pensamiento griego posterior inclinara sus términos a favor de la esencia y regresa a este inicio con el propósito de instalar allí la pregunta por el ser bajo nuevos fundamentos. Esta pregunta, dice Heidegger, es la pregunta fundamental y primera, cuya forma original ha sido plasmada por Platón en el Sofista, en aquel célebre pasaje cuando el extranjero le pregunta a àTeeto "¿entiendes alguna cosa bajo el nombre de ser?".

Tal como es postulado en el horizonte del pensar heideggeriano, el "olvido" del ser no es un mero descuido de la memoria, sino una verdadera operación discursiva sobre la cual se ha constituido la matriz misma del pensar occidental. El "levantamiento de este olvido" por medio de una nueva formulación de la pregunta que interroga por el ser es lo que constituye el núcleo y la justificación de *Ser y Tiempo,* y la fundamentación del proyecto de una "analítica existencial". "Comprender" a Heidegger consiste pues en vincular la estructura de *Ser y Tiempo* con la "analítica existencial" que le sirve de instrumento. La *analítica existencial* no es tan sólo una herramienta de análisis del *Dasein,* es pues la forma sistemática de responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Ser y tiempo ha sido considerado como la culminación de un camino filosófico emprendido algunos años antes de su publicación en el

marco de una serie de seminarios que sirvieron al modo de "terreno de ejercicios" y puesta a punto de las herramientas de análisis que luego adquirirían en *Ser y Tiempo* el rigor y la formalización necesarias. Entre ellos cabe destacar los dictados en los semestres de verano entre 1922 y 1925, tales como *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logia* {Interpretación fenomenológica de tratados escogidos de Aristóteles acerca de Ontología y Lógica.} [Semestre de Verano 1922], o bien *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* {Ontología. Hermenéutica de la facticidad} [Semestre de Verano 1923]. *Einführung in die phänomenologische Forschung* {Introducción a la investigación fenomenológica} [Semestre de Invierno 1923/24]; *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* {Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica.} [Semestre de Verano 1924]. Y tal vez el más importante: *Der Begriff der Zeit* {El concepto de tiempo}; como así el referido a *Platon: Sophistes* {Platón: "El Sofista"} [Semestre de Invierno 1924/25] de quien extrae aquel célebre pasaje donde el extranjero le pregunta a àTeeto: "*¿entiendes alguna cosa bajo el nombre de ser?*" y que de algún modo se transformó en el preámbulo y paradigma de las investigaciones heideggerianas en torno a la cuestión del ser. Ahora bien, en el marco de ciertas lecturas evolucionistas, las cuales rechazamos de plano según sobradas y justificadas razones epistemológicas; existiría algo así como una "evolución" de los conceptos heideggerianos, y tras ello, la expectativa con respecto al cumplimiento de un programa filosófico, el cual, conforme al espíritu de aquella lectura, no se habría alcanzado. Tal ha sido la interpretación propuesta por Kisiel, su traductor a la lengua inglesa, y otros, quienes inspirados en los mismos principios impugnaron la ausencia de "coherencia" entre *Ser y Tiempo* y los seminarios que sirvieron de preparación hermenéutica, aunque no sin llamar la atención sobre algunas dispersiones metodológicas en el seno de la misma obra. En nuestro caso, proponemos aquí, una aproximación a la lectura de *Ser y Tiempo* orientada a poner de mani-

fiesto su funcionamiento discursivo, concomitancias, régimen de coherencia, etc., a partir de un modelo inspirado en la retrolectura tal como se la utiliza en la semiótica narrativa, a la que hemos combinado con algunos instrumentos foucaultianos. El objeto de todo ello es exponer los "hilos conductores" de *Ser y Tiempo* a partir de lo que éstos mismos desencadenan en el interior de la obra. Por razones estrictamente editoriales hemos dividido este trabajo en dos volúmenes. El primero que aquí presentamos se destina a la exposición de la Analítica existencial como instrumento de investigación de la facticidad del *Dasein*, y el segundo, se destinará al análisis de la temporeidad concebida como horizonte de comprensión del ser.

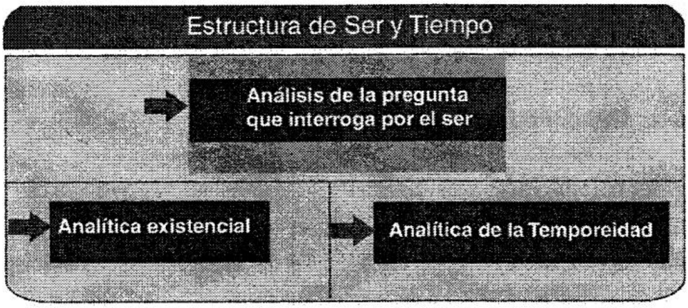
Sección I

1
Génesis y Estructura. La Retrolectura de *Ser y Tiempo*

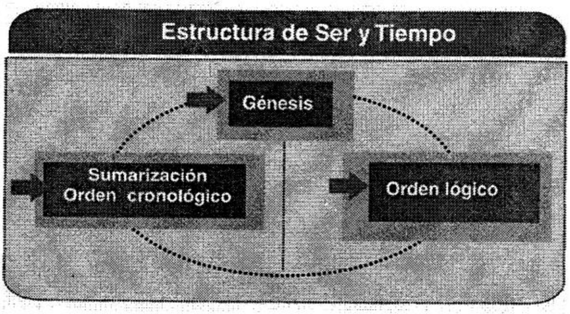
Ser y Tiempo, publicado en 1927, constituye la obra fundamental de Heidegger, en la cual se postula la necesidad de un retorno a la pregunta primaria desdibujada tras el llamado "olvido del ser". El "olvido del ser" no es un acto subjetivo ni una debilidad de la memoria, sino una operación discursiva, un hecho mismo de la estructura del pensar occidental a partir del cual el ser se "desvía" de su raíz originaria en dirección hacia un pensamiento calculador y manipulativo del cual emergerá la "técnica" como un resultado necesario. Si se quisiera escribir una historia del ser, ésta no sería sino la historia de las desviaciones que experimentó su concepto, desde la ontología y la metafísica antiguas hasta la recuperación hegeliana del ser como lo "universal indeterminado". Heidegger propone recuperar el "olvido del ser" por medio de una repetición explícita de la pregunta que interroga por su sentido. En efecto, la pregunta por el ser, declarada obvia e innecesaria, dada pues su evidencia, cayó en el olvido; sin embargo, aquel olvido, lejos de silenciar la cuestión del ser instaló su

matriz bajo la forma de un pensar que aún nos concierne. *Ser y Tiempo*, no es sino la forma que adopta la recuperación de aquel olvido. Para ello, Heidegger se vale de dos instrumentos fundamentales: el análisis de la pregunta que interroga por el sentido del ser como una vía preparatoria a la puesta en forma de su pregunta; y la llamada "analítica existencial", por medio de la cual se "responde" a la pregunta originaria y primera que interroga por el ser. Sin embargo, algunos pensadores como Habermas, Zubiri y otros, creen que el proyecto heideggeriano no ha llegado a término, y que la superación de la metafísica postulada por el autor de *Ser y Tiempo* como una consecuencia necesaria deducida de la analítica existencial, no ha hecho sino instalar y postular una nueva metafísica tras los mismos pasos de la primera cuya cancelación se había anunciado. Más allá de las críticas que puedan hacerse al respecto, lo cierto es que *Ser y Tiempo* constituye la respuesta más radical a la cuestión del ser planteada en el seno de la llamada filosofía de la modernidad y una restitución de lo estrictamente filosófico por sobre las objetivaciones de la realidad y del ser propuestas por las ciencias positivas.

La estructura de *Ser y Tiempo* puede ser postulada según la articulación recíproca establecida a partir de sus tres términos primitivos: La "puesta en forma" de la pregunta que interroga por el ser; la *Analítica del Dasein* como la forma que adopta la respuesta a la cuestión del ser; y el análisis de la *Temporeidad*.



La lectura estructural de *Ser y Tiempo* que proponemos, se presenta bajo la articulación de tres aspectos: en primer lugar, la sucesión cronológica de los términos según el orden secuencial de la presentación que efectúa el mismo Heidegger, o bien, "programación temporal" (ver diagramas); en segundo lugar el ordenamiento y la secuencia lógica, esto es, la sucesión de los tópicos conforme al propio régimen de coherencia de la obra; y en tercer lugar, la "génesis" de la estructura en su conjunto. El primer término, es decir, la sucesión cronológica, consiste en la sumarización temporal que efectúa el mismo Heidegger conforme a un programa preestablecido. El segundo término, en cambio, resulta de la aplicación al conjunto de la obra de los mismos principios que ésta postula (retrolectura), y por medio de lo cual se efectúa aquello que puede llamarse: "prueba de la autoconsistencia". (Un discurso es "autoconsistente" cuando la lógica de sus términos de superficie coincide con las condiciones de su enunciación. Por ejemplo, la superficie terminológica del psicoanálisis post-freudiano difería de las condiciones lógicas de la enunciación del discurso analítico). Y en tercer lugar; la fase o momento de "génesis" de la obra, es decir, el movimiento discursivo interno gracias al cual se efectúa el encadenamiento recíproco de los términos primitivos y principios según la lógica de base que los organiza.



A continuación se presenta la sumarización integral de *Ser y Tiempo* correspondiente al término cronológico de la estructura conforme a su programación temporal.

Introducción

Exposición de la pregunta por el sentido del ser

Capítulo I

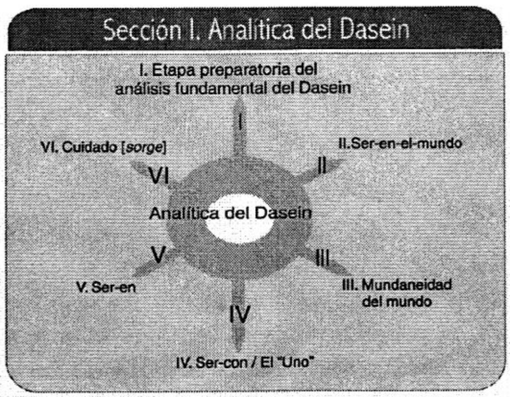
Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser

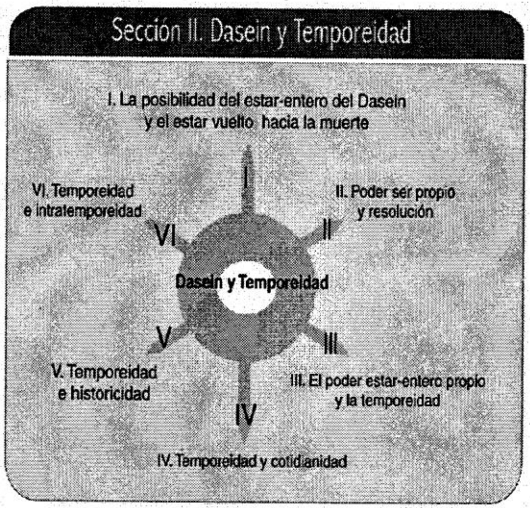
- 1.Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser
- 2. La estructura formal de la pregunta por el ser
- 3. La primacía ontológica de la pregunta por el ser
- 4. La primacía óntica de la pregunta por el ser

Capítulo II

La doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser. El método de investigación y su plan

- 5.La analítica ontológica del Dasein como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del ser en general
- 6. La tarea de una destrucción de la historia de la ontología
- 7. El método fenomenológico de la investigación
  - A *El concepto de fenómeno*
  - B *El concepto de logos*
  - C *El concepto preliminar de la fenomenología*
- 8. El plan del tratado





En lo que sigue, presentaremos la génesis y estructura de la primera sección de *Ser y Tiempo* conforme al ordenamiento lógico surgido de la aplicación de sus propios términos y premisas al corpus de la obra a partir de las construcciones y formaciones discursivas surgidas de la retrolectura. Esta auto-aplicación permite construir el ordenamiento secuencial de los principios o postulados y las transformaciones producidas por los efectos de resignificación o retroacción del discurso sobre sí mismo.

Ahora bien, antes de proceder al análisis estructural indicado anteriormente, será conveniente exponer los fundamentos metodológicos de la "retrolectura" en la cual nos hemos basado para extraer las secuencias lógico-discursivas de *Ser y Tiempo*.

2
La Retrolectura

Término que designa a aquel procedimiento de construcción semiótica de un texto, aplicable igualmente a la lógica del discurso filosófico. En el ámbito de la semiótica, la retrolectura consiste en la recuperación de ciertos elementos marcados entre paréntesis, en razón de no manifestar en la primera lectura el lugar que ocupa en la organización del discurso, y que gracias a este procedimiento permite tomar en cuenta, a partir de los resultados obtenidos, los elementos parentizados y dejados en suspenso para proceder a su reinserción significativa en el marco del discurso analizado. De esta forma, la retrolectura «construye» los elementos singulares de la organización discursiva, y los reinscribe a la luz de la lectura integral, volcando los resultados de ésta al total de los elementos o componentes discursivos, en este caso, las premisas o postulados de base. La retrolectura es complementaria de la lectura secuencial, y del análisis sintagmático, en tanto se funda en el procedimiento lineal, «principio-fin», y lo invierte luego por la secuencia «fin-principio»,

pudiendo asimismo comenzar «in media res», es decir, en el centro, y orientarse desde aquí, en una dirección o en otra. La noción de "retrolectura" se vincula meotodológicamente a la noción de "pivote". En el marco de la organización sintagmática de un relato, se refiere a la secuencia o programa que ocupa un lugar central entre los diferentes programas narrativos sucesivos. Así, la prueba o la confrontación en el recorrido narrativo puede adquirir el carácter de «pivote» en la medida que esta secuencia se transforme en una generadora de relatos dominantes. En el caso del discurso filosófico, argumentativo o expositivo, la retrolectura consistirá igualmente en un procedimiento de parentización, es decir, una "puesta en suspenso" de aquellos términos primitivos que alcanzarán, gracias a su reinserción significativa en el campo del discurso al cual pertenecen, el lugar lógico que ocupan con respecto al conjunto. El objeto de la retrolectura se orienta a relevar las múltiples relaciones de significación establecidas respectivamente entre los planos del enunciado y la enunciación y extraer de ello la "lógica" que organiza la producción de los términos. La "retrolectura" no discurre entre los significados de un discurso, sino que se orienta a "poner de manifiesto" su funcionamiento y condiciones de producción.

Los principios de base pueden, a su vez, generar nuevos principios produciendo con ello un encadenamiento singular cuya figura puede ser construida y expuesta bajo la forma de "diagramas de flujo" o "diagramas de árbol".

El pivote narrativo, en este caso "pivote discursivo", se constituye como el efecto de la retrolectura ejercida sobre el texto, la cual restituye el eje de las suposiciones a partir del eje de las consecuciones establecido por la programación temporal (Así, el efecto de una tal construcción puede resultar no coincidente con respecto a ambos ejes). El pivote narrativo expresa en un plano lógico la jerarquía de los diversos programas narrativos en torno a un programa central generador y articulador de las secuencias sucesivas que le están relacionadas. En el caso de *Ser y Tiempo*, el "pivote discursivo", y que Heidegger llamara

"hilo conductor", está constituido por una estructura co-originaria la cual aparece bajo la forma del existenciario "ser-en-el mundo". El "programa discursivo", en cambio, esta constituido por la "analítica existencial". Sin embargo, esta aproximación a la lectura de Heidegger ha permitido extraer sucesivos "hilos conductores" o "secuencias lógicas", siendo que cada una de ellas posee su propia capacidad generadora, y a su vez, restrictiva con respecto a la totalidad de los términos. En efecto, una vez que el campo discursivo ha comenzado a constituirse como tal, comienza a verse regido por el principio de restricción concebido como el conjunto de coerciones sintagmáticas, paradigmáticas, lexicales, terminológicas, semánticas y hasta sintácticas, ejercidas sobre cada uno de los ejes que conforman y estructuran el discurso como tal. Por medio de este "principio de restricción" el discurso preserva sus propias condiciones de enunciación en el marco de aquello que Foucault había llamado "régimen de coherencia discursiva", o bien "cadenas de inferencia". La historia y la epistemología de las ciencias parten de ciertos supuestos de coherencia que rigen el comportamiento de los discursos y enunciados científicos. Se denomina "cadenas de inferencia" al edificio deductivo construido a partir de aquellos supuestos de organización interna. La arqueología trata de establecer, más allá de las cadenas o de las tablas de coherencia, el régimen de dispersión que organizan y determinan la emergencia de los discursos.

La cadena de inferencia no extrae del orden de los significados el régimen de coherencia, sino que lo muestra como el resultado de ciertos funcionamientos discursivos. [Ejemplo: la construcción de las categorías diagnósticas de la psicosis, y el conjunto de operaciones y procedimientos terapéuticos que era posible deducir de aquellos; respondía a una "tabla de coherencia" prescripta por el "registro experimental". Sin embargo, en análisis arqueológico de aquellas categorías demuestra que éstas se han constituido a partir de las vecindades y concomitancias con el discurso filosófico del cual emergen (tanto las de corte organicista como psicologista) Asimismo, el conjunto de categorías diagnós-

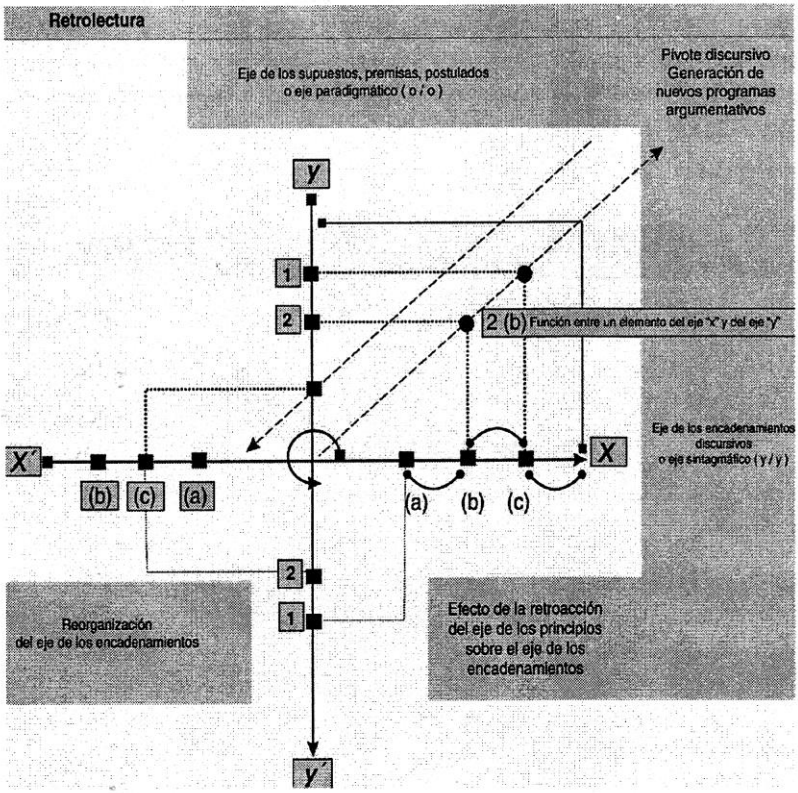
ticas propias del siglo XIX se las verá aparecer a partir de las condiciones determinadas por la taxonomía y los grandes sistemas de clasificación.] S. Albano, M. *Foucault, Glosario epistemológico*, Ed. Quadrata.

Gracias a este procedimiento es posible medir las distancias, divergencias, desplazamientos y desviaciones que sufren las premisas o postulados con respecto a sí mismos y con respecto al eje de los encadenamientos argumentativos.

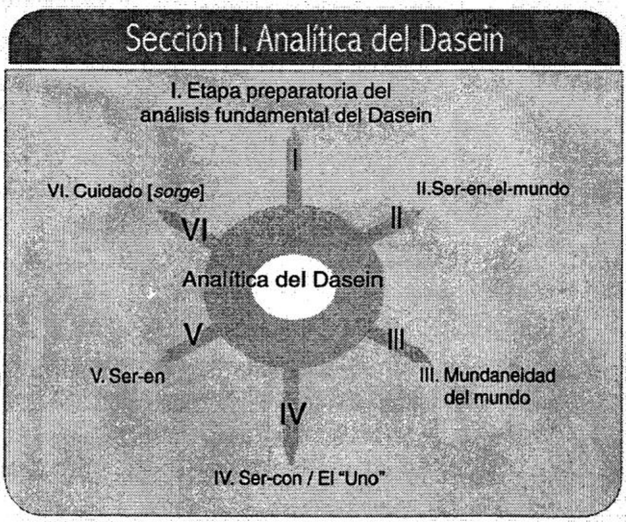
Según lo que hemos expuesto hasta aquí, la retrolectura puede definirse como el procedimiento de "sumarización" ejercido sobre todos los componentes y términos de un discurso con miras a exponer sus relaciones y funcionamientos internos. La retrolectura, a su vez, permite establecer el régimen de coherencia de un discurso con respecto al funcionamiento de sus propias premisas, y al mismo tiempo, extraer de ella el "árbol" de las relaciones lógicas, secuenciales y temporales que estructuran y organizan sus encadenamientos argumentativos. Asimismo, desde el punto de vista de la génesis o formación de un discurso, gracias a este procedimiento se hace posible analizar e investigar las concomitancias discursivas que le precedieron y medir su impacto, grado de incidencia, formas de apropiación y asimilación discursivas, etc.

El siguiente diagrama muestra el conjunto de las operaciones discursivas desplegadas sobre el eje de los principios, postulados, premisas y sobre el eje de los encadenamientos discursivos respectivamente. El diagrama representa a partir de un sistema de coordenadas (x, y) y (x', y') algunas de las operaciones que es posible efectuar sobre una masa discursiva según el funcionamiento de sus componentes. El eje de los supuestos coincide a su vez con el eje paradigmático, cuyos términos se vinculan de acuerdo a relaciones del tipo "o" / "o"; mientras que el eje de los encadenamientos, también eje sintagmático, contiene el conjunto de relaciones del tipo "y" / "y". El eje de los supuestos y premisas se proyecta en forma vertical descendente con respecto al eje de los encadenamientos que se proyecta horizontalmente describiendo en sus múltiples entrecruzamientos una serie de "puntos" o "momentos de articu-

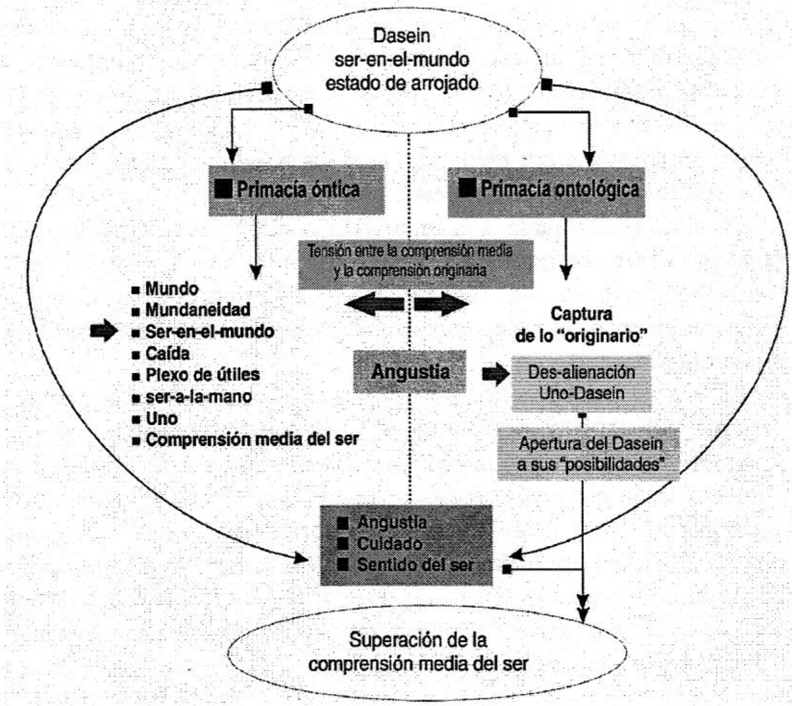
lación" llamados "funciones". El entrecruzamiento recíproco de dichas funciones sobre los ejes "x" e "y" hace posible la generación de nuevos programas argumentativos representados en este caso por una diagonal de puntos. A su vez, la rotación de este plano proyectivo ejercida sobre propio eje y representada en el gráfico por medio de un círculo quebrado, indica los efectos de retroacción que la masa discursiva ejerce sobre sí misma, generando, por su parte nuevas formas de organización y nuevas secuencias lógicas. He aquí el diagrama:



Ahora bien, si cotejamos la "programación temporal" de la *Analítica del Dasein* con la construcción obtenida a partir de la retrolectura, se podrá constatar una suerte de desplazamiento en lo que concierne al eje de las suposiciones con respecto al eje de los encadenamientos discursivos. Conforme al programa original, la *Analítica del Dasein* toma como punto de partida el existenciario "ser-en-el-mundo" hasta desembocar en el "cuidado" según la programación temporal bajo la cual se presentan los postulados o principios. La construcción obtenida a partir de la operación de retrolectura permite mostrar que el encadenamiento lógico de los términos (eje de los encadenamientos) se encuentra desplazado con respecto a la programación temporal o bien, "orden cronológico de aparición de los principios" cuya sucesión responde a necesidades argumentativas antes que a necesidades lógicas.



Orden lógico Retro-lectura



El cotejo comparativo entre la programación temporal y el orden lógico surgido de la retrolectura ha hecho posible la aparición de una secuencia cuyo ordenamiento responde al principio de organización de los términos considerados a partir de su propio funcionamiento discursivo. Así, partiendo del *Dasein* en su estado de arrojado, y presentado aquí como uno de los términos primitivos genera-

dores de la *Analítica del Dasein*; es posible articular la serie de fenómenos existenciarios propios del *Dasein* en el interior de un "campo" con arreglo al cual la "programación temporal" originaria reorganiza el conjunto de las secuencias discursivas a la luz de sus encadenamientos lógicos. La retrolectura pone de manifiesto la relación significativa y funcional que se establece entre el eje de las suposiciones, principios, postulados, y el eje de los encadenamientos argumentativos por medio del cual los principios o postulados de base son insertados en la superficie del discurso.

La sección destinada a la temporeidad del *Dasein* permitirá, dice Heidegger, la re-interpretación de las estructuras que "habían sido provisionalmente mostradas" (§5, cap. II). La re-interpretación no es sino el procedimiento de recuperación del eje de los principios en el eje argumentativo.

El "campo" del *Dasein* se presenta articulado *ab initio* por una serie de estructuras existenciarias, a su vez, gobernadas por una "tensión" a la que llamaremos "estructural" o "constitutiva". Esta "tensión" es la producida entre la "comprensión media" del ser provista por el Uno, y la "comprensión originaria" cuya resolución coloca al *Dasein* en el límite mismo de sus "propias" posibilidades. El fenómeno existenciario que coloca al *Dasein* frente a sus posibilidades es la "angustia" a la que hemos colocado en la línea demarcatoria que separa la dimensión óntica-temática de la dimensión ontológica. Ahora bien, conforme a ello, el "estado de arrojado" y el "estado de abierto" del *Dasein* pueden desembocar en una comprensión originaria del ser del ente que es, en cada caso el "suyo propio", o bien, "ceder" las posibilidades abiertas por la angustia a la dictadura del Uno. La analítica existencial es la exposición sistemática del trance existenciario del *Dasein* desde su "estado de arrojado" y "abierto" inicial hasta la comprensión originaria de su ser en tanto ser del ente y destinado a la muerte.

La lectura que hemos practicado de *Ser y Tiempo* expondrá el

orden lógico del discurso según sus propios principios de funcionamiento y tal como éstos se distribuyen en el entrecruzamiento de los ejes o planos del discurso.

Sección II

1
Necesidad de una Repetición Explícita de la Pregunta por el Ser. [Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Seim]

La pregunta por el ser, dice Heidegger, cayó en el olvido, y la cuestión misma del ser fue decretada superflua y vacía. De ahí que sea necesario "repetir" la pregunta por el ser tras el mismo camino que ha recorrido hasta su estancamiento. La pregunta que interroga por el ser, puede decirse, "cesó de interrogarse" tan pronto como los tres prejuicios fundamentales tejidos en torno a esta cuestión se instalaron allí, en el lugar mismo donde la interrogación preparaba un camino para ir al encuentro de lo interrogado en ella. La pregunta que interroga por el ser "cesó" de interrogar y cayó en el olvido. Por ello, la primera tarea de la pregunta que interroga por el ser consistirá en la remoción de los "tres prejuicios fundamentales" que vinieron a obturarla y a dejarla sumida en la indeferencia. Heidegger propone un retorno a la pregunta para volver a suscitar lo que el "olvido del ser" dejó en el silencio. Los tres prejuicios en torno a la manifestación y naturaleza del ser son una de las varia-

das formas que asumió el "olvido" [*vergessenheit*]. He aquí aquellos prejuicios:

1. El ser es el concepto "más universal".
2. El concepto de ser es indefinible.
3. El ser es un concepto evidente por sí mismo.

De ahí la necesidad de "volver a formular" explícitamente la pregunta que interroga por el ser como un modo de remover los prejuicios y las preconcepciones en las que se ha estancado la búsqueda de su fundamento y "mostrarlo", "exhibirlo" por medio del des-ocultamiento que suscita el "preguntar genuino". Sin embargo, tales "prejuicios" son en verdad, aserciones axiomáticas, postulados, los cuales se han instalado en el lugar del preguntar genuino.

1.1. El ser es el concepto "más universal": το ον εστι καθολου μαλιστα

La forma canónica de este "prejuicio" o axioma, fue suministrada por Santo Tomás (*S. Th.* I-II q 94 a.2.) según la fórmula: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit* (Una comprensión del ser ya está incluida en todo aquello que se aprehende como ente). Sin embargo, la universalidad del "ser" según lo consignado en aquella fórmula, no se corresponde con la universalidad propia del género. En efecto, el ser no constituye la región suprema del ente como si acaso aquel residiera en un "más allá" sustraído de toda determinación posible. Lo cierto es que la fórmula tomista, digna de la recepción medieval del problema ontológico tal como fue planteado por Aristóteles, postula que la universalidad del ser excede a toda universalidad que provenga del género, y por lo mismo, en el marco de la nomenclatura medieval el ser ha sido

postulado como un "*trascendens*" (trascendental) . Y es aquí donde la fórmula tomista plantea el problema de la "unidad" del ser frente a la diversidad de las categorías "*quiditativas*", es decir aquellas que le imponen al "ser" una determinación por vía del "que". La "unidad" de este universal frente a la diversidad de las categorías que lo limitan y determinan, fue reconocida por Aristóteles bajo la forma de "unidad de la analogía". Así, bajo esta concepción, la cuestión del ser es colocada ahora bajo el alcance de nuevos fundamentos. Ahora bien, una lectura genealógica permite descubrir un cierto régimen de coherencia que organiza la producción discursiva del ser en torno a la dicotomía "unidad"/ "diversidad", bajo la cual el ser, aún siéndole atribuido alguna determinación por vía de las numerosas categorías "quiditativas", permanece "indeterminado". Así, dicha coherencia discursiva, desde la concepción aristotélica hasta su recepción medieval, llega finalmente hasta Hegel, quien postula al ser como lo "inmediato indeterminado", inscribiéndose de este modo bajo una misma orientación ontológica. Heidegger, a partir de la concepción aristotélico-tomista, y de la apropiación hegeliana de la cuestión del ser, postula finalmente que lejos de ser el más universal, y con ello, el más claro de los conceptos, es sin duda, el más oscuro. Por lo demás, no constituye garantía alguna a favor de una comprensión originaria del ser el hecho que una tal noción incluya en sí misma todo aquello que se comprende bajo la forma de "ente". Y menos aún que esta misma noción circule y transite sin perjuicio de "aclarar" lo que se designa con ello. Antes bien, esta misma circulación irrestricta, y aparentemente "no necesitada" de definición o precisión alguna, muestra su grado de oscuridad, y por lo mismo, impone la tarea de una "definición" .

1.2. El concepto de ser es indefinible

Como una consecuencia que parece desprenderse necesariamen-

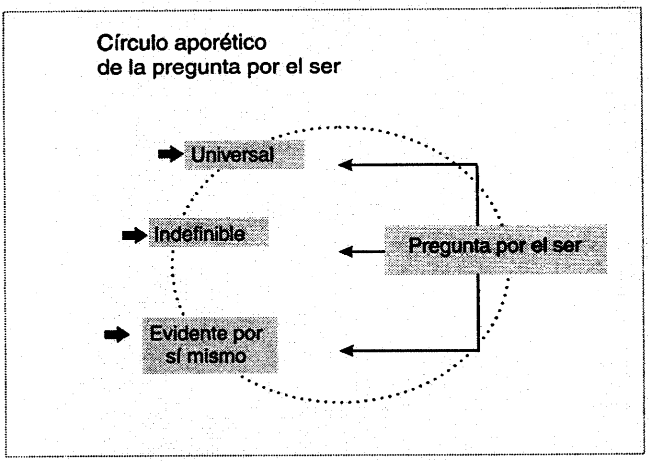
te del postulado anterior y según el cual el "ser" es el más universal de los conceptos, debe concluirse que el ser es "indefinible", siendo que esta condición es lo que se deduce de su propia universalidad. En efecto, si acaso la *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*; luego, el ser no puede ser concebido ni presentado como un ente por cuanto no es posible determinar el ser asignándole una entidad según la fórmula: *enti non additur aliqua natura.* De ello se infiere que el ser no puede ser comprendido en el mismo horizonte que el ente, al menos según el modo en el que la lógica suele justificar la existencia del ente. El ser, por lo mismo, resulta "indefinible" ya que no es posible determinar o circunscribir su esencia por medio de las categorías que permiten definir al ente. Y si acaso el ser es "indefinible", no por ello queda eximida la necesidad de su pregunta, sino antes bien, la exige.

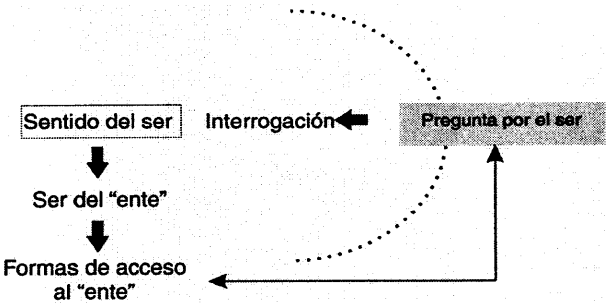
1.3. El ser es un concepto evidente por sí mismo

El "ser" en tanto universal e indefinible, es un concepto evidente por sí mismo. El concepto del "ser" está implícito en su uso mismo y no requiere mayores precisiones, pues en todo "referirse" al ente, en todo comportamiento demostrado con respecto a éste, en todo uso que se hace de este concepto, su expresión resulta comprensible "sin más". Cualquiera puede comprender la expresión: "el mar es azul". Sin embargo esta comprensibilidad propia del término medio y de la mediocridad, deja intacta la cuestión del ser en su propio núcleo, y lo que hay de originario en ella "es pasado por alto" en razón de su misma comprensibilidad. En efecto, se trata de una "comprensibilidad" vacía, pues no surge de la aprehensión de lo originario que yace en la cuestión del ser, sino de un "comprender" nivelador cuya circulación irrestricta es posible a partir de eludir el carácter problemático suscitado por la cuestión.

Sin duda, la familiaridad de este concepto procede de estar el *Dasein* siempre implicado en un estado de comprensión del ser, y esta comprensión media "ya ha decidido" lo que es el ser y cómo debe comprenderse. En razón de ello, el concepto del "ser" se hace evidente por sí mismo, y en el uso" que se hace de éste hay implícita una doctrina acerca del ser y de su modo de manifestarse. Así, la necesidad de "volver a preguntar" por el sentido del ser se vuelve un hecho imperioso, pues su núcleo "yace aún en la oscuridad". En consecuencia, la necesidad de "replantear" la pregunta es correlativa a su "puesta en forma", pues en su interrogación no sólo yace una doctrina del ser, sino que esta doctrina es la expresión de aquellos prejuicios que condicionan la dirección y el alcance del "preguntar mismo. Por ejemplo, la apelación a lo "obvio" y a lo "universal", utilizada para caracterizar al ser, devuelve la pregunta a los supuestos de base generándose con ello una suerte de círculo, una suerte de inercia que es necesario interrumpir. La analítica del *Dasein* no es sino la puesta en forma de una pregunta que ya no rebota sobre los supuestos de los cuales emerge, sino que "explora" e investiga el camino del ser en el horizonte de una nueva comprensión. De este modo, el preguntar acerca del ser que arraiga en los fundamentos de la ontología antigua no constituye una pregunta problemática, sino en todo caso una pregunta "retórica", y siendo que ésta se formula y se responde a partir de los supuestos de base (prejuicios) de los cuales parte, la pregunta queda atrapada necesariamente en un "círculo aporético".

La analítica del *Dasein* "rompe" el círculo aporético en el que ingresó la ontología antigua y coloca a la pregunta del ser sobre nuevos fundamentos mediante la "puesta al descubierto de un horizonte" para una interpretación del ser "en general".

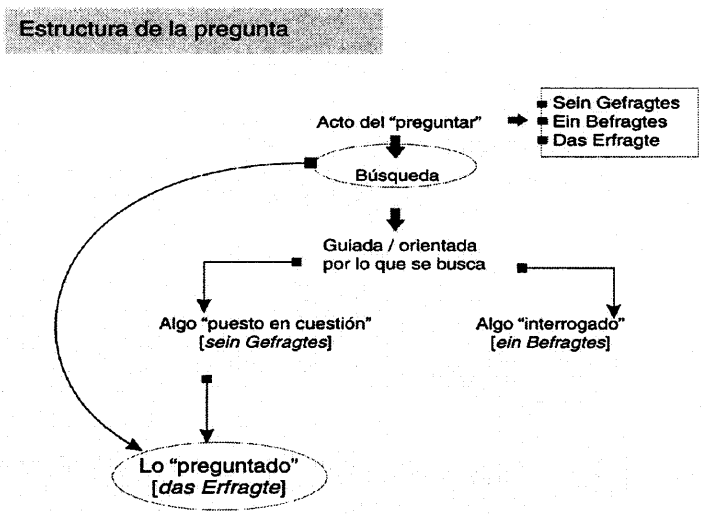




La superación del círculo aporético en el cual cayó la cuestión del ser consiste en la "apertura" hacia un preguntar orientado por aquello que se pregunta. Tal como hemos visto, la "cuestión del ser" forjada en la ontología antigua no se dejaba orientar por lo "interrogado" [*ein Befragtes*] en ella, sino que se orientaba en direc-

ción a una serie de postulados o prejuicios. El "preguntar genuino", es decir, aquel preguntar que busca "mostrar" lo originario, se deja orientar por lo "interrogado". Por ello, la necesidad, dice Heidegger, de poner en forma la pregunta por el ser, constituye la tarea previa a toda interrogación.

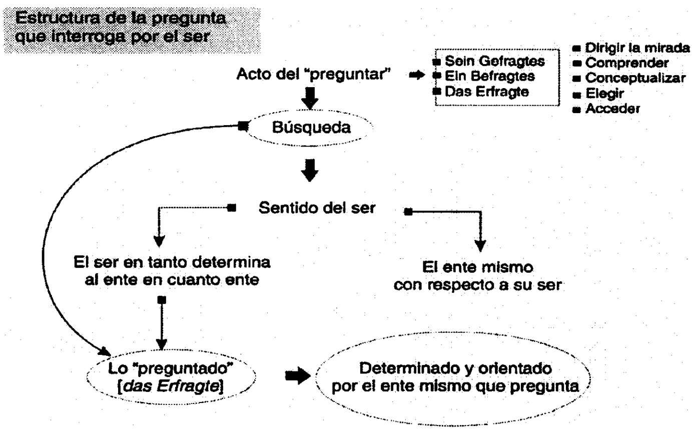
2
Estructura de la Pregunta por el Ser



Todo preguntar consiste en una búsqueda y esta búsqueda recibe su orientación y dirección de aquello mismo que se busca. El acto mismo del preguntar procura conocer al ente en cuestión a partir de lo que este ente "es" y en su "ser-así".

El "preguntar" acerca del ser debe partir del ente y del estado cotidiano de comprensión del ser y del que no sólo emerge la pregunta misma, sino también su concepto. Heidegger sitúa la pregunta que interroga por el ser en la cotidianidad misma, en la facticidad del *Dasein*, y esto no sólo responde a una necesidad metodológica de su proyecto, sino a la necesidad de partir del ente mismo por fuera de toda especulación o doctrina preconcebida. Por ello, la clave del preguntar acerca del ser reside en aquello que "guía" y "orienta" a la pregunta misma. En efecto, si la pregunta se deja orientar por la ontología o la metafísica tradicional, no hará sino reencontrar en la respuesta a los mismos postulados de base que la inspiraron. La pregunta que interroga por el ser debe ser formulada "por fuera" de toda concepción o doctrina del ser.

Ahora bien, reemplazando los términos de la estructura de la pregunta presentados en el diagrama anterior, obtenemos el siguiente esquema:

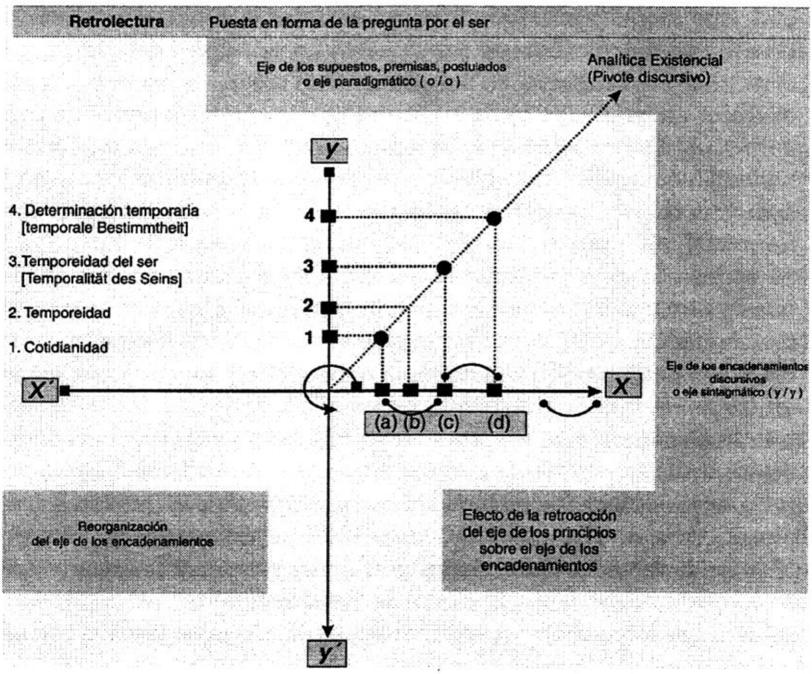


El presente esquema nos permite visualizar la "estructura" de la pregunta que interroga por el ser a partir de sus términos primitivos y circunscribir los distintos desplazamientos que experimenta el acto mismo de preguntar según sus comportamientos constitutivos (dirigir la mirada hacia..., comprender, conceptuar, elegir, acceder) en dirección hacia "lo interrogado". Pero, quien pregunta es el ente mismo, y hacer explícita la pregunta implica "volver transparente" el ente en su propio ser. El "preguntar" no es sino un "modo de ser" de este ente que es, en cada caso, "nosotros mismos", y este "ente" del cual parte la pregunta y hacia donde se dirige lo interrogado en ella con miras a "captar" su sentido, Heidegger lo llamará " *Dasein*".

Sin embargo, el "sentido" del ser no será elucidado en su totalidad, sino tan sólo provisionalmente, es decir, la analítica existencial traerá a la luz sólo uno de los aspectos constitutivos del *Dasein* tal como éste se manifiesta en su cotidianidad media, hasta que se produzca el esclarecimiento de su sentido gracias a la reinterpretación del ser del *Dasein* a la luz de la temporeidad. La analítica del *Dasein* no está concebida, dice Heidegger, para entregar una "ontología" completa del ser de este ente, al modo de una cierta "antropología filosófica", sino que procede gradualmente en el esclarecimiento de su sentido. En esta primera fase del análisis del *Dasein*, aquella analítica "traerá a la luz" el ser de este ente con miras a proveer luego una interpretación de su sentido, tan pronto como el *Dasein*, así mostrado, sea re-interpretado a la luz de la temporeidad. En este caso, el eje de los supuestos (cotidianidad, temporeidad) impone al eje de los encadenamientos una secuencia argumentativa necesaria procediendo, según lo señala Heidegger, por medio de "repeticiones" significativas de los postulados de base aplicadas luego sobre lo que éstos despliegan en el nivel argumentativo. Se trata, según nuestro análisis, de los efectos de retroacción de los postulados por sobre la argumentación propiamente dicha. El efecto de "retroacción" del eje de los postulados por sobre el eje argumentativo, se muestra con una capacidad

"generadora" por cuanto las sucesivas repeticiones a partir de las cuales el ente del *Dasein* es sistemáticamente "re-interpretado" a la luz de lo obtenido en cada paso de la argumentación, "genera" nuevos principios y por lo mismo "nuevos encadenamientos argumentativos". Ahora bien, llamamos a esta "re-interpretación" sucesiva "procedimiento de recuperación", y a la "analítica existencial" en tanto instrumento discursivo que actúa como "generador" de los sucesivos encadenamientos: "pivote discursivo":

Así, reemplazando los términos estructurales de la retrolectura, obtenemos el siguiente diagrama:



En el presente diagrama se muestra el efecto de la retroacción que ejerce el eje de los supuestos por sobre el eje de los encadenamientos generando a su vez, nuevos supuestos de base tales como la "determinación temporaria" y la "temporalidad del ser" surgidos como consecuencia de las necesidades planteadas por los encadenamientos discursivos. El objeto de separar el eje de los supuestos y el eje de los argumentos posee un sentido metodológico ya que permite representar el proceso de "génesis" de una masa discursiva en términos de intersecciones recíprocas y según sus distintos momentos lógico-discursivos.

Dados los puntos "1", "2", "3" y "4" del eje de los supuestos, y los puntos "a"; "b"; "c" y "d" del eje de los encadenamientos, llamaremos "función" del pivote discursivo a las intersecciones sucesivas de dichos puntos. La "temporeidad del ser" y la "determinación temporaria" se constituyen como supuestos a partir de los encadenamientos argumentativos, los cuales, a partir de una tal condición, serán los encargados de proceder a la re-interpretación del ser del *Dasein* mediante el procedimiento que hemos llamado "recuperación". De este modo, los puntos "3" y "4", ejercerán un efecto de resignificación sobre la base del *Dasein* que fue "mostrada" por la analítica existencial a partir del estado de cotidianidad del "ser-ahí". La operación discursiva planteada por la analítica existencial procede de acuerdo a "mostraciones sucesivas" del ente del *Dasein* sobre el cual le son aplicadas luego los supuestos de base. Así, la analítica existencial, en primer lugar "saca a la luz el ente del *Dasein*" que luego será sucesivamente re-interpretado conforme al número de supuestos que surgen del encadenamiento argumentativo. En esta fase o momento, el análisis del *Dasein* se mostrará de un modo "provisional" e incompleto, y tan pronto como el supuesto de la temporeidad haya sido aclarado suficientemente, el análisis del *Dasein* será "repetido", dice Heidegger, sobre la nueva base obtenida. Los supuestos de base son los que hacen posible la recuperación del ente

del *Dasein* bajo las distintas fases o "momentos" que asume la "interpretación".

2.1. Fórmulas heideggerianas. Introducción, capítulo I y II

1. Repetir la pregunta por el ser significa: Elaborar una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta. (§1, 28)

2. La pregunta por el sentido del ser debe ser planteada. (§2, 28)

3. Todo preguntar es una búsqueda. (§2, 28)

4. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. (§2, 28)

5. La comprensión del ser mediana y vaga es un *factum*. (§2, 29)

6. Lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo. (§2, 29)

7. A ese ente que somos en cada caso nosotros mismo y que [...] tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. (§2, 30)

8. La "presuposición" del ser tiene más bien, el carácter de una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser. (§2, 31)

9. Que el preguntar quede esencialmente afectado por lo puesto en cuestión, pertenece al sentido más propio de la pregunta por el ser. (§2, 30)

10. Ser es siempre el ser de un ente. (§3, 32)

11. Lo que caracteriza (al *Dasein*) ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. (§4, 35)

12. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del *Dasein*. (§4, 35)

13. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico. (§4, 35)

14. Lo "preontológico" no significa tan sólo un puro estar sien-

do óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser. (§4, 35)

15. El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia. (§4, 35)

16. A la comprensión de sí mismo que entonces sirve de guía la llamamos comprensión existenciaria.

17. La cuestión de la existencia es una incumbencia óntica del *Dasein*. (§4, 35)

18. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo. (§4, 35)

19. [...] Primacía óntica: El *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. (§4, 36)

20. [...] Primacía ontológica: El *Dasein* es "ontológico" en sí mismo. (§4, 36)

21. [...] Tercera primacía: la de ser condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. (§4, 36)

22. La demostración de la peculiaridad óntico-ontológica de la pregunta por el ser se funda en la indicación provisional de la primacía óntico-ontológica del *Dasein*. (§4, 36)

23. El *Dasein* [...] no sólo está ónticamente cerca [no sólo es lo más cercano]... y es lo ontológicamente más lejano. (§5, 39)

24. El *Dasein* es para sí mismo ónticamente "cercanísimo", ontológicamente lejanísimo, y [...] preontológicamente no extraño. (§5, 40)

25. Una analítica del *Dasein* debe constituir la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. (§5, 40)

26. El modo de acceso y de interpretación (del *Dasein*) debe ser escogido [...] de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. (§5, 40)

27. [...] El ente (del *Dasein*) deberá mostrarse tal como es *inmediata* y *regularmente*, en su *cotidianidad* media.

28. La analítica del *Dasein* [...] está orientada por entero hacia la

tarea de la elaboración de la pregunta por el ser que le sirve de guía. (§5, 41)

29. El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. (§5, 41)

30. [...] Aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el *tiempo*. (§5, 41)

31. El ser del *Dasein* tiene su sentido en la temporeidad. (§5, 43)

32. En su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y "lo que" ya ha sido. (§5, 43)

33. La forma de tratar [la pregunta por el sentido del ser] es la fenomenológica. (§7, 50)

34. La expresión "fenomenología" significa primariamente una *concepción metodológica*. (§7, 51)

35. [La fenomenología] no caracteriza el *qué* de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta. (§7, 51)

36. La ontología sólo es posible como fenomenología. (§7, 58)

37. *Encubrimiento* es el contraconcepto de "fenómeno". (§7, 58)

38. La idea de una aprehensión y explicación "originaria" [...] de los fenómenos implica exactamente lo contrario de la ingenuidad de una visión "fortuita", "inmediata" e impensada. (§7, 59)

39. Llámase "fenoménico" [*phänomenal*] lo que se da y es explicable en el modo de comparecencia del fenómeno. (§7, 59)

40. Lo "fenomenológico" [*phänomenologisch*] es todo lo relativo al modo de la mostración y explicación, y todo el aparato conceptual requerido en esta investigación. (§7, 59)

41. La fenomenología es la ciencia del ser del ente. (§7, 60)

42. El ser como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, pero concierne a todo ente. (§7, 60)

3
Génesis y Estructura de la Analítica Existencial

Ser y Tiempo no es el resultado de una iluminación personal o súbita, sino que se trata de una producción discursiva gobernada y regida por ciertas leyes de funcionamiento y abierta a los fenómenos de la intertexualidad. En lo que respecta a la analítica existencial, podemos localizar su momento de "génesis" a partir de la fenomenología husserliana conforme a un programa y a formas específicas de apropiación relacionadas, no ya con alguna u otra consigna, sino con ciertos acontecimientos ocurridos en el interior de una *episteme* cuya emergencia condiciona la producción discursiva epocal. El acontecimiento discursivo al que nos referimos es la crisis que sufre el paradigma de las ciencias naturales durante la primera mitad del siglo XX. En efecto, Husserl postula la llamada "*Krisis*" de las ciencias a partir de la primacía de las ciencias naturales por sobre las "ciencias del espíritu", siendo que la dominancia de este paradigma es el síntoma mismo gracias al cual se expresa la *Krisis*.

En este sentido, dado los innegables aciertos de estas ciencias en el terreno de la manipulación de la materia y la naturaleza, impusieron la necesidad de transferir este mismo modelo al tratamiento de cualquier unidad discursiva sobre el supuesto de que una tal transferencia epistemológica dotaría a las llamadas "ciencias del espíritu" de la misma eficacia demostrada en el ámbito de las ciencias positivas. Sin embargo, la transferencia del modelo de las ciencias naturales al campo de otros discursos no garantiza en sí misma el éxito obtenido en éstas. Sin embargo, se trataba por entonces de "exportar" un modelo de "objetividad" que pudiera hacerse extensivo a cualquier sistema discursivo, aún en el propio ámbito de las llamadas "ciencias del espíritu", las cuales, medidas según el rasero de una "objetividad" en sí misma, aparecían bajo la forma de una cierta debilidad o precariedad epistemológica. Surge así una línea demarcatoria, discutible por cierto, según la cual las ciencias positivas pertenecen inequívocamente al campo del registro experimental y de lo demostrable, siendo esto último la razón que explica su primacía, mientras que las "ciencias del espíritu" pertenecen, en cambio, al dominio de lo opinable, siendo esto último la razón que explica de su debilidad.

Así, conceptos tales como "subjetividad", "espíritu", "conciencia", etc., no son sino nociones difusas de cuya construcción participa la mayor vaguedad e imprecisión, y por lo mismo, deben se desterradas de todo lenguaje científico.

Del mismo modo que el "olvido del ser" postulado por Heidegger, debe ser considerado un hecho ontológico de la mayor importancia; la crisis de los paradigmas científicos debe ser considerada una crisis epistemológica, y por lo tanto filosófica. La fenomenología husserliana se inscribe en aquella tendencia que procura conferirle a las llamadas "ciencias del espíritu" un método riguroso, tan estricto y preciso como el utilizado por las ciencias positivas. Las *Investigaciones Lógicas*, y la *Filosofía como ciencia estricta*, son pues el momento de culminación de aquel proyecto husserliano destinado a proveerle a

las ciencias humanas el rigor y precisión cuyo defecto se le imputaba. Y en este mismo contexto, tras los pasos dados por Husserl en aquella dirección, Heidegger propone la "analítica existencial del *Dasein*" como un medio de conferirle "rigor" al análisis del ser-ahí por fuera de las objetivaciones de la ontología y la metafísica. Sin embargo, debió esperarse hasta Foucault y Lacan para mostrar que el estatuto de una práctica puede alcanzar un rigor que le es propio más allá de los modelos de exactitud y objetividad promovidos en nombre de las llamadas "ciencias positivas". Este "rigor" puede ser alcanzado a partir de la consistencia interna de sus postulados y premisas y en el marco de un régimen de coherencia que es propio de su objeto. Por lo demás, la "consistencia lógica" no debe ser confundida con la "exactitud" ni el "rigor" con la adecuación de la cosa a la representación. De hecho se trata de un rigor singular que es distintivo del discurso del cual se trata. Foucault—cuya *Arqueología* hubiera sido rechazada por Husserl, del mismo modo que Heidegger había rechazado la trasposición de su filosofía al peculiar espacio trazado por los nudos borromeos—; demuestra que los discursos y las prácticas que éstos inspiran responden a un estricto régimen de funcionamiento, organización y enunciación que condiciona cualquier apropiación individual que se haga de ellos. He ahí pues el "rigor" que le es propio a las ciencias llamadas de la "subjetividad", y este rigor no procede sino de la estructura misma del lenguaje de la cual "se sirve". Se trata de un rigor que posee sus propias reglas de formación y que condiciona toda producción discursiva, aún las formuladas en el campo de las "ciencias positivas", al conjunto de las restricciones que regulan y hacen posible su aparición como "discurso".

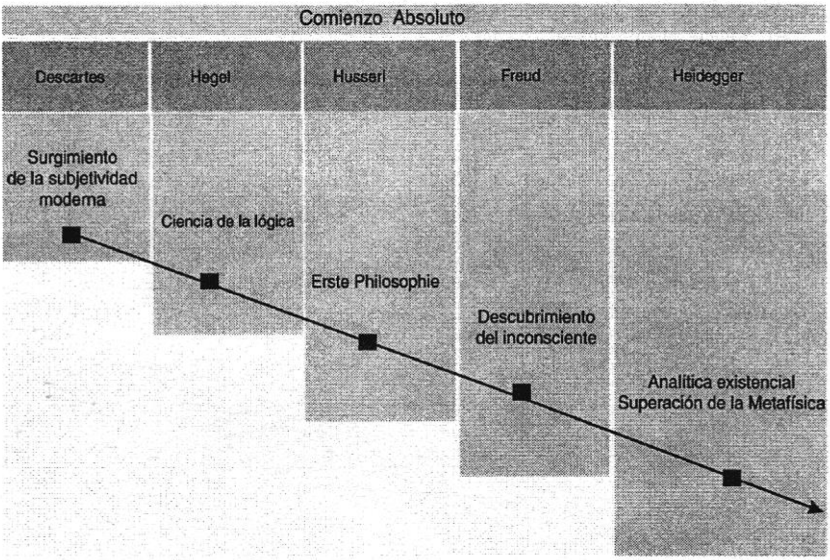
Ahora bien, es posible situar la génesis de la "analítica existencial" en algunos de los postulados de la *Erste Philosophie* de Husserl. Para ello, nos hemos servido de la retrolectura cuyos fundamentos metodológicos.

3.1. *Die Erste Philosophie.* La filosofía primera

Husserl postula la "filosofía primera" al modo de una ciencia universal capaz de alcanzar por sí misma su propio fundamento a partir de un *Absolute Angfang,* o "comienzo absoluto", según el cual, debe prescindirse de todo supuesto o premisa anterior a su formulación. El "comienzo absoluto" ha sido una expresión acuñada por Hegel en la *Ciencia de la lógica* para caracterizar al estatuto peculiar de esta ciencia con respecto al universo epistemológico, por cuanto sólo a partir de sí misma puede proveerse su propio estatuto. Por medio del "comienzo absoluto" se interrumpe cualquier continuidad discursiva que pudiera desviar su formulación en dirección a conceptos o doctrinas preestablecidas, y en función de ello, garantizar así la mayor consistencia de sus postulados. Descartes, por su parte, postula en el *Discurso del Método* una suerte de "grado cero" o "comienzo absoluto" de la subjetividad al instalar en el centro de la escena filosófica a un sujeto cognoscente. Lacan, en un contexto de apropiación diferente, se vale de la noción de "comienzo absoluto" para caracterizar el impacto y la incidencia del descubrimiento freudiano del inconsciente en el marco de los saberes y prácticas que le eran concomitantes. Así, la construcción "comienzo absoluto", paradójicamente, posee su propia genealogía y condiciones de aparición, aunque bajo este término se procure instaurar un "momento lógico inicial" demarcatorio que inyecta, por decirlo así, su propio pasado en el marco de los discursos que le preceden e instalando allí un "*status quo ante*".

El "comienzo absoluto", cuyas reglas de distribución hemos señalado brevemente, nos han servido para señalar de algún modo el patrón de estas dispersiones y descubrir cómo este concepto se ha depositado silenciosamente en la superficie de otros discursos hasta aportar las condiciones de posibilidad para nuevas emergencias, y con ello, el surgimiento de nuevas prácticas discursivas. En efecto, el

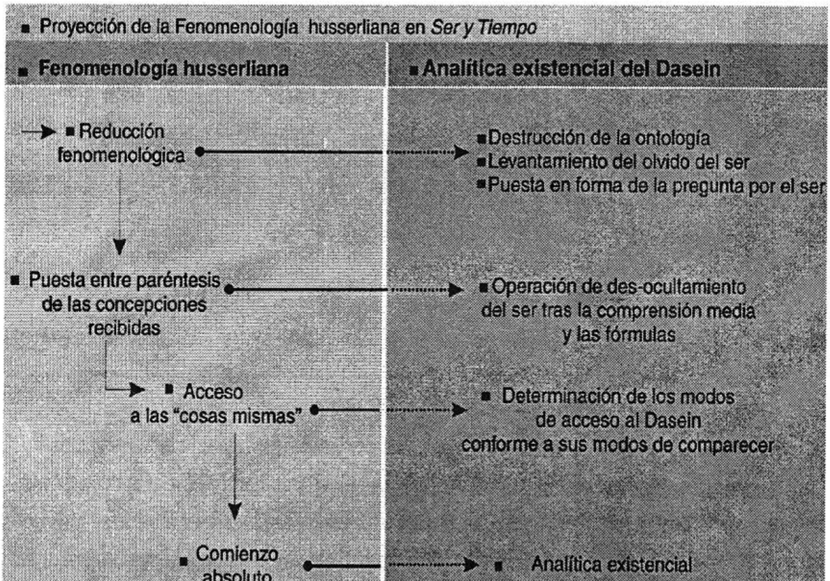
"comienzo absoluto" cuyo antecedente hemos recogido en el *Discurso del Método*, luego en la caracterización hegeliana de la *Ciencia de la Lógica*, y por último en la *Erste Philosophie* de Husserl, llega hasta la "analítica existencial del *Dasein*" bajo una "puesta en forma" de la pregunta que interroga por el sentido del ser, y a partir de lo cual se postula un "grado cero" superador de la metafísica y de la ontología tradicionales.



El diagrama anterior ha procurado mostrar las distintas apropiaciones del término "comienzo absoluto" desde la formulación cartesiana hasta la "analítica existencial del *Dasein*" a partir de la cual se produce un verdadero "giro ontológico", y que el mismo Heidegger

había caracterizado como "*Die Kehre*", es decir, la nueva relación del hombre con el ser una vez que su sentido se haya elucidado y aclarado. Ahora bien, en los términos de la lectura estructural que hemos propuesto, corresponde analizar ahora las proyecciones de este término en el pensar heideggeriano y sus consecuencias en el interior de *Ser y Tiempo*. Las concomitancias discursivas de esta obra capital, tal como lo habíamos señalado, proceden del pensamiento de Husserl, particularmente del proyecto de una *Fenomenología* como método de acercamiento y comprensión de la cosa por fuera de las doctrinas preestablecidas y de los conceptos recibidos.

En el siguiente cuadro se analizan las proyecciones discursivas de la fenomenología husserliana y las posibles formas que asume en el marco de la analítica existencial.



Tal como lo muestra el diagrama de correspondencias que hemos confeccionado, la proyección de la fenomenología en la analítica existencial no consiste en una trascripción puntual de sus postulados, sino que su "régimen de apropiación" responde a las exigencias metodológicas planteadas en el horizonte del pensar heideggeriano. Así, una vez "preparada" la vía de acceso al ser, valiéndose para ello de los modos de "comparecencia" que le son propios, la "analítica existencial" se transforma en el punto de partida para la investigación del ser. Esta "analítica" procede conforme a sucesivas reducciones de "lo que aparece" hasta acceder a lo "originario", es decir, el sentido del ser postulado en el marco de la temporeidad a partir del cual el "ser" se piensa y se comprende a sí-mismo. Por ello, la "puesta entre paréntesis" o "parentización" postulada por la *Fenomenología*, una vez que ingresa en el horizonte del pensar heideggeriano se transforma en la operación de "desocultamiento". "Mostrar" no es exhibir lo que "aparece", sino que es el resultado obtenido a partir del "desocultamiento". La "mostración" toma necesariamente el rodeo del "desocultamiento", pues el *Dasein* no aparece en tanto "tal" sino que lo hace "envuelto originariamente" en el mundo, es decir, "de un modo encubierto" que debe ser "desocultado" a fin que el ser del *Dasein* comparezca. De ahí que el "encubrimiento" sea el concepto antagónico (contraconcepto) de "fenómeno". Y aquello que permite el "hacer-ver-mostrativo" no es sino el "logos". El "logos", en tanto implica "mostrar algo en tanto algo", permite extraer al ente de su ocultamiento y mostrarlo ahora como "desoculto".

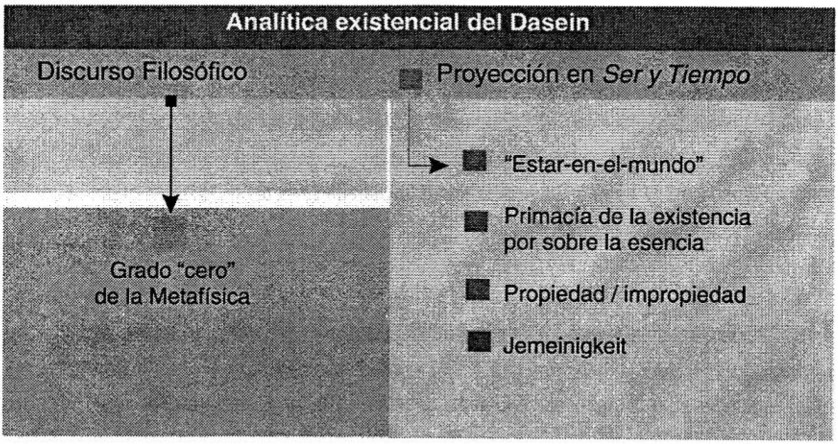
El *Dasein* comparece conforme al modo de manifestación de sus estructuras fenoménicas por medio del "logos" que lo muestra como "desoculto". La analítica existencial será pues el instrumento que permitirá mostrar al *Dasein* a partir de sus modos de manifestarse y al mismo tiempo, "punto de partida" de la investigación del ser.

3.2. FUNCIÓN Y CAMPO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

La analítica existencial consiste en un instrumento de análisis concebido a partir de los modos propios de comparencia del *Dasein* según las formas de manifestación determinadas por la alternancia "ocultamiento / desocultamiento. La función que cumple la analítica existencial es pues llevar a cabo la operación de desocultamiento y de des-encubrimiento bajo las cuales comparece el *Dasein* tal como conviene a la "existencialidad de su existencia". Por lo mismo, no se trata de una elucubración ontológica fundada en alguna doctrina del ser preconcebida, sino que consiste en una "herramienta de análisis" y no ya en una doctrina del ser productora de "sentido metafísico" u ontológico. La aclaración no es ociosa ni erudita. En efecto, la cuestión del ser tal como había sido tratada por Santo Tomás en la *Summa Theologicae,* quaestio 94, 95 y ss., postula el "ser" a partir de un sentido previamente asignado. La analítica existencial, en cambio, establece con respecto a las doctrinas del ser un "grado cero", o "comienzo absoluto", e incluye los diversos y múltiples "sentidos" otorgados al ser como una de las formas bajo las cuales la comprensión del ser se encuentra afectada. La analítica existencial "trata" las diversas doctrinas del ser como uno de los modos por los cuales el *Dasein*, aparece "envuelto" y "ya afectado" por una comprensión del ser. La analítica del *Dasein* no procede impugnando las doctrinas del ser sobre el fondo de una doctrina cierta o verdadera, sino que las considera como "co-constitutivas" del *Dasein* mismo, y en tanto tales, le "van al *Dasein* en su ser". La analítica del *Dasein* no es tan sólo un instrumento de análisis, sino un procedimiento discursivo que transforma lo "óntico" de la existencia en una estructura "ontológica", en virtud de la cual la opacidad óntica y pre-ontológica del *Dasein* adquiere una caracterización positiva. Ahora bien, dicha caracterización positiva procura reproducir en el plano de la representación

lo que transcurre en el plano fenoménico de la cotidianidad según los modos de ser del *Dasein*. Así, lo "fenoménicamente dado" encuentra en la analítica existencial la expresión del "qué" del ser según los modos de "propiedad" e "impropiedad" en conformidad con el carácter de ser en "cada caso suyo" [*jemeinigkeit*] y a partir de la primacía de la existencia por sobre la esencia. He ahí pues el peculiar dominio fenoménico del ser del *Dasein* que recoge la analítica existencial.

De este modo, la analítica existencial puede ser presentada bajo un doble carácter: el primero con respecto a la significación que asume en el marco de la metafísica como grado "cero" o comienzo absoluto de un pensar no-teorético sobre el ser; y el segundo con respecto a su proyección en el entramado categorial de *Ser y Tiempo* a partir de su condición de "pivote discursivo" en tanto generador de principios y de encadenamientos argumentativos (c.fr. Retrolectura)



El campo propio de aplicación de la analítica existencial es el ser del *Dasein* en cuanto tal a partir de la estructura compuesta de "estar-en-el-mundo", la primacía de la existencia por sobre la esencia, la propiedad e impropiedad como modos de ser del *Dasein*, y la llamada "jemeinigkeit", cuyo término designa a la singularidad del ser del *Dasein* que es "en cada caso mío". La estructura compuesta del "estar-en-el-mundo" introduce una dimensión de la facticidad que no puede ser aprehendida por las categorías tradicionales de la metafísica, pues éstas carecen de una caracterización del ser como un "estar-ahí" existencial no-espacial. A su vez, la primacía de la existencia por sobre la esencia surge como una consecuencia y un resultado axiomático necesario de la facticidad del *Dasein* concebida como un "estar-existencial". Nótese que tal primacía invierte la operación metafísica tradicional en la cual la "esencia" decide por sobre la existencia y resulta anterior a ésta. La analítica existencial parte de la facticidad del *Dasein* concebida en los términos de una primacía de la existencia, la cual se constituye como fenoménicamente "anterior" a toda elucubración teorética o especulativa del ser.

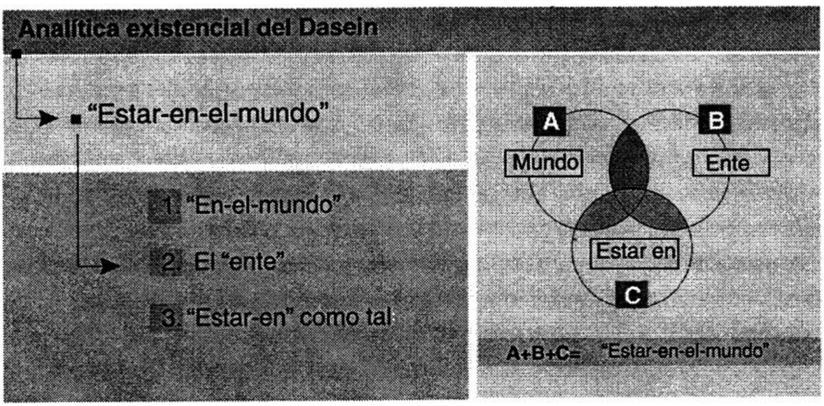
La "propiedad" e "impropiedad" se refieren ambas a los modos de ser del *Dasein* en su facticidad, ya sea que éste se adueñe de sus posibilidades, o bien no la tome "entre manos". Y por último, la *Jemeinigkeit* designa a la "singularidad" del *Dasein* en tanto su "ser-ahí", connotado siempre por el pronombre personal "yo soy" y con arreglo al cual el *Dasein* se comporta en relación a su ser conforme a sus posibilidades más propias.

3.3. Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal

La analítica existencial parte de la estructura existencial originaria: "estar-en-el-mundo". Esta estructura *a priori* es lógica y cronoló-

gicamente anterior a toda comprensión ontológica del *Dasein*, y su forma de manifestación responde a lo que Heidegger denomina "estructura co-originaria". El concepto de estructura utilizado por la analítica existencial difiere del utilizado en el marco de la lingüística ya que no se trata en este caso de un conjunto de elementos co-variantes cuyo valor depende de la posición que ocupa cada uno de ellos con respecto al otro, sino que bajo el término "co-originario" se designa a una forma de manifestación no jerárquica que se hace "patente" en su conjunto. La discriminación de sus componentes constitutivos sólo posee un valor metodológico sin que su descomposición afecte al fenómeno en tanto tal, pues éste "comparece" en su totalidad y cada uno de los términos supone necesariamente la presencia de los otros.

En el siguiente diagrama se muestran los estados constitutivos de esta estructura, la expresión borromea expresa el entrelazamiento recíproco de los términos.



1. El “en-el-mundo”: designa a la estructura ontológica del mundo a partir del carácter de mundaneidad.

2. El “ente”: responde a la pregunta por el “quién es” en la cotidianidad media del *Dasein*.

3. El “estar-en”: designa a una forma espacial de habitar el “mundo” la cual difiere del modo de encontrarse propio de los entes intramundanos. El “estar-en” designa a una constitución de ser del *Dasein* y constituye un “existencial”. No se trata del “estar-en” de una cosa corpórea (extensa), sino que el “en”, tal como corresponde al sentido propio de la preposición alemana [*in*] significa “habitar”, “residir”.

Claramente, la estructura co-originaria “estar-en-el-mundo” no debe ser comprendida bajo la mera forma de relaciones espaciales, como si acaso el *Dasein* estuviera “dentro” del mundo, sino que se trata de un “habitar existencial”. El “en” designa pues, la forma existencial de estar concernido el *Dasein* “en el mundo” al cual co-pertenece. Por ello, no es posible postular un *Dasein* “por fuera” del mundo, ni un “mundo” sin *Dasein*. Mundo y *Dasein* se co-pertenecen. Se trata pues de una “espacialidad existencial” cuyo modo de comparecer no responde a un orden jerárquico tal como era concebido en la filosofía medieval y según el cual, el ser aparece como una entidad espiritual para quedar confinado luego a un espacio. El concepto de espacialidad existencial junto al concepto de “estructura co-originaria” bajo la cual se caracteriza al existencial “estar-en-el-mundo” difiere de toda noción de espacio y estructura a cuyo arreglo son definidos todos aquellos entes que no son el *Dasein*. Así, puede decirse que la estructura “estar-en-el-mundo”, se presenta como un “todo fenoménico” que no se deja aprehender por medio de las categorías ontológicas y metafísicas tradicionales, sino que para ello, se requiere una analítica existencial que sea capaz de “mostrar” aquel “todo fenoménico” conforme a su modo de comparecencia.

3.4. EL ESTAR-AHÍ. LA FACTICIDAD. [ESPACIALIDAD / TEMPOREIDAD / CORPOREIDAD]

El "estar-ahí", en tanto momento constitutivo del "todo-fenoménico" bajo el cual comparece aquella estructura, no designa en este caso a un mero estar-ahí sin más, sino que se trata de un "estar fáctico" propio del *Dasein* que difiere del "estar" de una cosa. Ahora bien, el carácter fáctico de este *factum* del *Dasein* es lo que se designa bajo el término de "facticidad". La facticidad (*factualidad* en la traducción francesa) aplicada al *Dasein* muestra una radical diferencia ontológica con respecto a la mera facticidad con la cual se designa a la condición de un ente que se encuentra en el mundo, designa a un modo de ser tal que éste se "comprende" ligado en su destino al ser del ente que comparece dentro de su propio mundo. (§12, 82).

El concepto de "facticidad", tal como es introducido por Heidegger en *Ser y Tiempo*, constituye una pieza "clave" en el complejo entramado categorial de la analítica existencial. Su conceptualización, sin embargo, resulta oscura y problemática y algunas lecturas "evolucionistas" han detectado ciertas condiciones de aplicación de esta categoría que difiere sensiblemente de los usos que Heidegger le había destinado en los seminarios anteriores a la publicación de su obra capital, y de cuyo cotejo surgen algunas imprecisiones e inconsistencias.

La facticidad es lo que permite caracterizar a la posición del *Dasein* en el mundo como "espacialidad existencial" en el sentido de un "todo fenoménico" que no se da por partes, sino que cada uno de los términos se constituye simultáneamente con respecto a los restantes. Así, la descomposición de sus elementos constitutivos, tal como es presentada en el cap. II, §12 de *Ser y Tiempo*, responde a una necesidad metodológica deducida de las formas de comprender y volver inteligible el fenómeno del que se trata, pues nuestros modelos cognitivos proceden conforme a la lógica del encadena-

miento lineal, y por lo mismo, no son aptos para comprender la "simultaneidad". De este modo, la "facticidad" del "estar-en-el-mundo" concebida como un todo fenoménico cuyos componentes constitutivos se presentifican de un modo simultáneo, sólo puede ser "entregada" a la comprensión ontológica una vez que aquel existenciario haya sido "descompuesto" para el análisis en sus momentos constitutivos.

De este modo, el concepto de "facticidad" sustituye y desplaza la dicotomía *res cogitans / res extensa* y con ella se liquidan los modos jerárquicos del aparecer el *Dasein* tal como se habían postulado en la ontología escolástica según la bipartición: "ser espirtual" / "ser corpóreo" cuya proyección fuera luego recuperada en la formulación del *cogito ergo sum.*

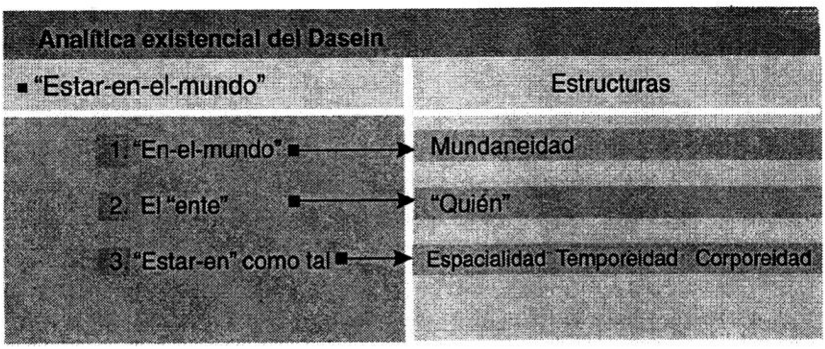
A la luz de la "faticidad", la fórmula vulgar "*tener un mundo circundante*", o bien, "*mantener una relación con el medio circundante*", y otras similares, aunque puedan ser experimentadas "ónticamente" de un modo adecuado, devienen problemáticas desde un punto de vista ontológico, ya que éstas parten de la comprensión media del *Dasein* y por ello, lo originario que reside en ellas es "pasado por alto".

En efecto, hasta que la expresión "tener un mundo" no sea aclarada en su sentido ontológico, ésta será experimentada ónticamente sin que sea posible establecer una relación "originaria" con aquello que designa. La facticidad, según lo expuesto y ganado hasta aquí en el análisis, no designa sino a ese sustrato existencial que el *Dasein* experimenta "ónticamente". La facticidad es lo experienciado "ónticamente", mientras que el desocultamiento de lo originario que contiene esta estructura, sólo puede ser alcanzado mediante la "comprensión ontológica. Puede decirse que la "analítica existencial" no es sino aquel instrumento, aquella herramienta capaz de trasponer la experiencia óntica al plano de la "comprensión ontológica". Toda comprensión de lo originario de la existencia, si acaso fue efectivamente capturado, es, por obra de esta misma comprensión, una ope-

ración"ontológica", mientras que toda experiencia de aquellas estructuras efectivamente "vividas" en la cotidianidad, es, por obra de ella misma "óntica". La analítica existencial es el único procedimiento que transforma lo ónticamente experimentado en lo ontológicamente comprendido.

Espacialidad

El "estar-ahí" fáctico del *Dasein* se presenta bajo una triple estructura cuyos componentes ya fueran analizados según la descomposición postulada por Heidegger: "en-el-mundo" / el "ente" y el "estar-en". Ahora bien, el "estar-en", en tanto "modo" de estar del *Dasein* a partir de su misma facticidad y designado por medio de la partícula "en", se hace posible a partir de la triple articulación de tres existenciales: la espacialidad, la temporeidad y la corporeidad, que son propios y constitutivos del modo de ser del *Dasein* y que sólo éste puede experimentar.



La “espacialidad” del *Dasein*, tal como será expuesto a continuación, se opone al lugar físico (*topos*) ocupado por las cosas y por todos los entes intramundanos que no son el *Dasein*. El “topos” del *Dasein* no es el que se dispone en el espacio conforme a las tres dimensiones que rigen para las cosas “extensas”, sino que se trata de un “topos existencial”. El *espaciarse* humano tiene a su vez como condición de posibilidad la dimensión de la apertura misma [“*das Offene*”, “*Offenheit*”]. Así, la espacialidad existencial que corresponde a nuestro ser-en-el-espacio hace posible sostener una relación con los entes intramundanos en el marco de un co-responder mutuo y cuya estructura fenoménica será aclarada luego cuando se exponga la cuestión del “plexo de útiles”. Y es en esta dimensión misma donde se funda ónticamente nuestra experiencia de *ser*, ya que *ser* significa *estar-ya-* en aquella dicha dimensión. El espaciar propio del *Dasein* le permite co-estar con otros *Dasein* y entes lejanos o ausentes sin necesidad de hacerlo mediante la mera aproximación física ni tampoco sin necesidad de proveerse una representación adecuada de éstas. De este modo se constituye un ser-en-el-espacio que se “extiende” mucho más en una dimensión ontológica que en una dimensión espacial. Heidegger caracteriza la espacialidad propia del *Dasein* bajo la forma de: “alejamiento” / “desalejamiento” [*Ent-fernung*]/ direccionalidad (c.fr. §23, 130), en las cuales se manifiesta la estructura ontológica del estar en el espacio. Por ello, no hay otro espacio para el *Dasein* que el espacio ontológico, mientras que se reserva la aplicación de las dimensiones espaciales “lejanía” / “cercanía” a todos aquellos entes que no son el *Dasein*, es decir, a los llamados entes intramundanos.

El “desalejamiento” implica, en un sentido activo y transitivo “hacer desaparecer” una distancia [*Abstand*], y en razón de ello, el “desalejamiento” constituye un existencial por medio del cual el *Dasein* manifiesta la estructura del espacio que le es propia y que se

caracteriza por una "tendencia esencial a la cercanía". Por ejemplo, cuando se dice: "aquel pueblo queda a una media hora de viaje", la "media hora" no designa una medida de tiempo ni una duración sino que pone de manifiesto la relación existencial del "alejamiento" / "desalejamiento" / "direccionalidad" con respecto al lugar donde se encuentra aquel "ente". Así, el "encaminarse" hacia aquel lugar consistirá entonces en un "des-alejar" la distancia. El carácter existencial de este "desalejamiento" se muestra fenoménicamente en la expresión: "el camino me pareció más largo que lo habitual", según la cual se pone de manifiesto la discrepancia que existe entre la distancia física medida en kilómetros y la distancia "existencial" por medio de la cual el *Dasein* "des-aleja" el espacio y lo "descubre" haciéndolo comparecer.

Lo mismo cabe para los adverbios de lugar "aquí", "allí", "lejos", "cerca", etc. La caracterización morfológica y sintáctica, aún cuando se incurra en un análisis minucioso, no podrá "descubrir" el carácter ontológico que reside en aquellos términos. En efecto, el análisis temático de las formas adverbiales progresa sólo en la dirección impuesta por aquel "pasando por alto" su significación originaria. El "aquí" del *Dasein* adquiere sentido en su relación respectiva con el "allí" del mundo circundante. El "aquí", designa en este caso la cotidianidad en la cual el *Dasein* está concernido bajo la forma de un "estar-en-medio-de". Las distancias geográficas adquieren una idéntica significación ontológica. Cuando se dice: "La Argentina se encuentra lejos", no se quiere caracterizar con ello a una distancia meramente geográfica, sino que el término "lejos" designa una lejanía medida con respecto a los países considerados "centrales" y desde los cuales parte la razón y proporción de toda distancia. Asimismo, el carácter ontológico de la expresión: "estoy muy lejos de hacer tal cosa", sólo puede ser "descubierta" bajo las relaciones explícitas de "alejamiento" / "desalejamiento" / "direccionalidad". "Estar *lejos* de algo" no designa a una distancia física o espacial, sino

a una distancia "existencial", y según la cual, el hacer manipulativo o teorético ingresa en el horizonte de las relaciones "espaciales-existenciales".

El *Dasein*, por así decirlo, habita las relaciones espaciales a partir de un estado "ya-abierto" en el cual comparecen. Este ser-en-el-espacio o existir espaciando "ya-abierto", significa, en otras palabras, que el *Dasein* no parte de una *mónada* al modo de una cápsula dentro de la cual habitamos para luego intentar ganar el "mundo exterior", sino que ya estamos *ab-initio* concernidos en la apertura misma que hace posible nuestra relación con las cosas. Este "estar fuera" es algo peculiar y propio del existir del *Dasein*. Por ello, el "estar-en-el-mundo" como un todo fenoménico, implica desde el inicio, "estar-ya-abierto" a la "espacialidad" de las cosas. La expresión "*he pensado en ello*", "*estoy contigo a pesar de la distancia*", "*estoy cerca de ti*", etc., proceden de aquella experiencia óntica del "espaciarse" propio del *Dasein* y que no requiere la proximidad física del "estar-junto" o del "co-estar" para ser alcanzada, ni depende de la "representación" en un sentido psicológico. El "poner distancia" pertenece igualmente al "espaciarse" del *Dasein*, particularmente cuando el "poner distancia" se efectúa a partir de un "estar-junto"; y este "poner distancia" aún en la cercanía de un "co-estar" efectivamente presente se hace posible gracias a la peculiaridad ontológica del "espaciarse" del *Dasein*.

Ahora bien, el *Dasein* vive y habita cotidianamente en la experiencia óntica de esta espacialidad sin advertirse de su significación ontológica; y cuando alguien dice "*estoy contigo*", para expresar con ello su solidaridad frente a una circunstancia adversa, incurre en un uso "óntico" del "espaciarse" y en el cual reside un comprender que "va de suyo" pues no requiere ser explicado. La expresión "estoy contigo", si bien desde el punto de vista óntico designa a un "co-estar", no se trata del "estar-junto" propio de lo actual sensorial, sino de un "co-estar" existencial que sólo le cabe al *Dasein* según la

estructura del "espaciarse". Las esquizofrenias, por ejemplo, muestran la significación ontológica de este "espaciarse" del *Dasein* por la vía de su privación. En efecto, el esquizofrénico no puede acceder a la comprensión ontológica del "espaciarse" y el uso de aquella estructura queda circunscripta en el marco de lo meramente corpóreo. El "espaciarse" se vacía de su dimensión ontológica y sólo es comprendido en el sentido de un "estar-junto" meramente espacial. La esquizofrenia, desde el punto de vista de la analítica existencial consiste en la primacía de lo tópico extensional de la cosa por sobre la "espacialidad existencial". El esquizofrénico "no puede comprender" el espacio en un sentido ontológico, sino tan sólo en un sentido "tópico" al modo de un estar-junto-a". Así, la esquizofrenia, a la que puede definirse como un caso particular de "estar-en-el-mundo", no es sino la prueba "*in contrario*" del carácter ontológico del "espaciarse" propio del *Dasein* en su facticidad.

Asimismo, cuando se le formula a ciertos esquizofrénicos la pregunta: ¿cómo estás?, suelen responder: "sentado". Y si esto provoca un efecto cómico no se debe sino a la irrupción del carácter óntico por sobre el carácter ontológico del "estar", pues mientras la pregunta, en este caso interrogaba acerca de un "estar" en el sentido existencial, la respuesta se pronuncia por un "estar" en un sentido espacial.

Por ello, sólo la "comprensión ontológica" de este "espaciarse" del *Dasein* puede abrir lo "originario" que contiene aquella expresión y remitirla a su condición de posibilidad. La comprensión ontológica del "estar-contigo" se funda en el pasaje del "hacer-un-uso-que-comprende-ónticamente", hacia una "puesta al descubierto" de la significación "ontológica" de aquella expresión. En efecto, el "estar contigo a pesar de la distancia" se "comprende de suyo" pues su expresión procede del "espaciarse" propio del *Dasein*. La comprensión ontológica, "puesta al descubierto" por la analítica existencial, es la única operación que permite conectar y remitir el

carácter óntico de esta expresión a lo "originario" que reside en ella. Por ello, la "comprensión ontológica" consiste en el "desocultamiento" de lo originario que reside en lo meramente óntico y lo cual "se pasa por alto" y "queda oculto" tras el "uso" que se hace de éste. La "elucidación" de la facticidad del *Dasein* de la cual parte la analítica existencial consistirá pues en la "puesta al descubierto" del significado ontológico que reside en todas las estructuras existenciarias del ser-ahí y a las que se las "comprende" sólo a partir del "uso óntico" que se hace de ellas. En el ejemplo que sigue, se intentará aclarar la operación por medio de la cual se transita de la comprensión vulgar a la "comprensión ontológica originaria".

Por ejemplo, cuando se define el amor que prescinde del comercio carnal bajo la expresión "amor platónico", todos comprenden lo que se quiere decir con ello, y por lo mismo, dada su aparente obviedad, no requiere ser explicada. Bajo la fórmula: "amor platónico" se procura designar entonces una relación amorosa no implicada con la expresión sexual siendo que un amor así caracterizado consistirá entonces en la primacía de lo ideal por sobre lo carnal a partir de la dicotomía "alma" / "cuerpo". Sin embargo, esta dicotomía será introducida tardíamente a partir de la recepción escolástica del pensamiento griego. En efecto, por medio de esta apropiación se transformará la doctrina platónica del alma y de las ideas en un sistema de oposiciones regido por los términos "alma" / "cuerpo", "ideal" / "real", según el principio platónico que postula un "mundo inteligible", sede de las formas perfectas, por oposición al engañoso "mundo sensible" de los sentidos. Y mucho extrañará a quienes hacen uso de aquella expresión, el descubrir que las formas perfectas no eran formas "ideales", sino formas corpóreas, y que el alma no residía en el cuerpo de los seres visibles sino que se trataba de una dimensión colectiva de la cual cada sujeto "participaba". Por lo demás, el "alma", en el pensamiento griego, se hallaba en continuidad con el cuerpo gracias a la relación dialéctica que sus partes establecían recí-

procamente con aquel, y según la cual, la aplicación de la dicotomía "alma" / "cuerpo" para caracterizar dicha relación resulta improcedente. Más valdría llamar al "amor platónico", "amor tomista" ya que sólo a partir de Santo Tomás se radicaliza la oposición alma-cuerpo, donde no sólo se efectúa la separación entre la cosa extensa y la cosa espiritual, sino que el alma como instancia colectiva, se transforma en un "alma individual". Como se ha visto por medio de este ejemplo, el "sentido común", expresa, sin saberlo, la apropiación escolástica bajo la cual se desvía la matriz de la filosofía platónica según la dirección impuesta por los intereses del "pensamiento cristiano". El "sentido común", el cual será analizado luego a la luz de estos desarrollos, en tanto se constituye como las formas que adopta el estado público interpretativo, no sólo es incapaz de advertir lo "originario" de las divisas y consignas bajo las cuales circula, sino que es incapaz de advertir en lo que se separa y yerra de la concepción originaria.

Algo similar ocurre con la noción teorética de "espacialidad" y el valor ontológico que reside en esta noción tal como ha sido mostrado por la analítica existencial. Por lo demás, la "espacialidad" no puede ser tratada independientemente de la "temporeidad" y de la "corporeidad" por cuanto se implican y se suscitan recíprocamente y constituyen, tal como lo hemos explicitado, un "todo fenoménico". El fenómeno de la espacialidad se hace presente junto a la temporeidad y a la corporeidad. Por ejemplo, la estructura "estar-en-el-mundo" no admite tematizaciones independientes sin alterar y desdibujar con ello la significación ontológica que reside en ella. Así, la tematización científica del "mundo" ha descompuesto y atomizado esta estructura presentándola como una unidad discursiva en sí misma susceptible a su vez de múltiples tratamientos. Por ello, es posible hablar de "mundo humano", "mundo animal", "mundo económico", "mundo filosófico", "mundo histórico", etc., sólo a partir de separar de la noción de "mundo" la significación y el valor onto-

lógico de esta estructura hasta volverlo así objeto de múltiples tematizaciones. Gracias a ello, el "mundo" es concebido como una dimensión que aparece "junto" al *Dasein* y a la cual éste puede incorporarse. Y en el marco de esta "tematización" se hace posible hablar de un "mundo interno" del *Dasein* opuesto a un "mundo externo" cuya pertenencia queda exigida en nombre de ciertos criterios públicos de "normalidad" y "adaptación". El "estar-en-el-mundo" como tal, no designa a una propiedad que el *Dasein*, en ocasiones pudiera tener o adquirirla, y carecer de ella en otras, sino que el "estar-en-el-mundo" comparece como un todo fenoménico. Las diversas tematizaciones que ha adoptado el tratamiento de esta estructura, ya sea en el ámbito de las ciencias positivas, y aún de la filosofía misma.

La temporeidad

Lo dicho con respecto a la espacialidad puede ser ahora mostrado con respecto a la temporalidad. La temporeidad a partir de sus tres dimensiones (pasado, presente y futuro), se opone a la temporalidad lineal o cuantificada según la cual los distintos momentos del *ahora* son iguales los unos a los otros y con arreglo a lo cual, lo pasado es comprendido como lo que "ya no existe" y lo futuro lo que "no-existe aún". La peculiaridad del existir temporal humano reside precisamente en que lo pasado de alguna manera *es* también el futuro y se le anticipa. Este *ser* o *haber sido* del pasado así como el *poder-ser* del futuro no deben ser comprendidos desde una metafísica para la cual sólo el presente "*es*". La dimensión temporal fue tematizada por San Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*. Conforme a esta tematización nuestra existencia adquiere significación y valor a la luz de esta relación con lo pasado y lo futuro. Las dimensiones temporales que surgen a partir de esta tematización del tiempo son aquellas que

hacen posible, en primer lugar, la experiencia óntica de "*tener tiempo para algo*", es decir de poder otorgarle un "sentido" al tiempo. En segundo lugar, hacen posible la experiencia de un *entonces*, en el sentido de fechar (de un modo más o menos preciso) un evento o acontecimiento. Y en tercer lugar la temporalidad posee el carácter de una cierta extensión, tal como la expresa la fórmula "tener tiempo para algo". Finalmente, en cuarto lugar, la temporalidad es experimentada como algo público, cuando se dice, por ejemplo, que "ahora", se va a hacer tal o cual cosa.

Las experiencias de esta temporalidad se diferencian claramente del mero durar de las cosas en el tiempo, y difieren asimismo de la comprensión óntica por medio de las cuales, el *Dasein*, hace uso de ellas. Heidegger señala la necesidad de postular el concepto ontológico del tiempo frente a al comprensión vulgar que lo presenta como una sucesión lineal tal como ha sido postulada desde Aristóteles hasta Bergson. Así cada una de las especificaciones temporales, tales como "presente", "pasado", "futuro", lo "intemporal"; lo "eterno", lo "supratemporal" surgidas del fondo de la comprensión vulgar del tiempo no son sino, dice el mismo Heidegger, caracterizaciones y determinaciones del tiempo cuyo significado permanece oscuro. El "tiempo", es aquello que ha caído en el dominio de la "comprensión vulgar". El "sentido del ser" será aclarado tan pronto como el sentido ontológico originario de la espacialidad y la temporeidad hayan sido expuestos.

LA CORPOREIDAD. [*Leiblichkeit*]

La cuestión de la corporeidad debe plantearse juntamente con la espacialidad y la temporeidad en tanto consiste en un componente estructural fundamental de la existencia fáctica del *Dasein*. Y al igual que la espacialidad y la temporeridad según su significa-

do ontológico, la corporeidad no debe comprenderse en el horizonte de lo meramente físico, sino que se trata de una corporeidad "existencial".

El cuerpo humano es, existencial, y en tanto tal, tiene la característica de extenderse de un modo más o menos amplio en el ámbito de lo abierto de la existencia y no debe reducirse al volumen físico ocupado por un "cuerpo" [*Körper*] el cual, tal como ya lo hemos precisado, carece de una extensión "existencial". Los límites del ser-corporal del *Dasein* coinciden con los límites de su estado de abierto al mundo y el cual viene a expresar. Así, la "corporeidad" es una función de la existencia fáctica del *Dasein* concebida a partir de la espacialidad y la temporeidad y comparte con éstas la misma estructura existenciaria. Y del mismo modo que el "cuerpo" es comprendido ónticamente según el alcance que este uso le fija al *Dasein* en su cotidianidad, se impone, en consecuencia, la tarea de "desocultar" lo originario que reside en la corporeidad del *Dasein*.

De este modo, las manos, los pies, y el cuerpo en general, adoptan un valor existencial con respecto a los miembros vividos corporalemente. Por ejemplo la expresión corriente:"ser la mano derecha de alguien", no designa en este caso a la mano experimentada ónticamente como tal sino a la "mano" en un sentido existencial-ontológico. Del mismo modo, la expresión: "entrar con el pie izquierdo", se vale del uso óntico para despuntar desde allí una significación existencial. Algo similar puede decirse con respecto a la gestualidad concebida como soporte de significados; así, el "agitar las manos", o el plegarlas, el señalar con el índice, etc, no son sino expresiones que poseen un valor ontológico antes que meramente corpóreo y que sólo pueden valerse de la corporeidad en tanto ésta es comprendida óntica y ontológicamente. Por lo tanto, la "corporeridad" se resignifica sobre la espacialidad en la cual despliega su valor existencial. Freud, conforme a la caracterización psicoanalítica del cuerpo, por su parte, extrae de éste un valor simbólico liga-

do en este caso a la producción de síntomas. El cuerpo de la criatura humana es un cuerpo simbólico, existencial, y no una mera entidad que se confina a un espacio tópico. Y del mismo modo que cabe un "espaciarse" conforme a la significación ontológica que adquiere el espacio en el estado de apertura del *Dasein*, también cabe un "temporizarse", y en el mismo sentido un "corporizarse". El "corporizarse" expresa a su vez, los límites bajo los cuales se despliegan ónticamente el estado de abierto, la temporeidad y la espacialidad del *Dasein*.

Así, el "espacializarse", el "temporeizarse", y el "corporizarse" conforman el "todo fenoménico" de la estructura co-originaria del "estar-en-el-mundo".La imbricación de estos tres componentes o "momentos estructurales" del "estar-en-el-mundo" es lo que determina y "aclara" el carácter "co-originario" de la estructura o "todo fenoménico" bajo el cual se presentan. El "corporizarse" junto al "espaciarse" y el "temporizarse" del *Dasein* es lo que abre en éste la dimensión de una relación existencial que es propia del modo de ser de este ente. Por ejemplo, la expresión "no tener tiempo para pensar en tal o cual", analizada a partir de lo "originario" que ésta designa, permite mostrar el nudo de significación ontológica en el que convergen los tres componentes: "espaciarse", "temporizarse" y "corporizarse", el cual queda soslayado tras el uso "óntico" que se hace de ésta. En efecto, el "tener tiempo" o "no tener tiempo", no designa en este caso a la mera duración medida cronológicamente sino que se trata de uná duración medida conforme al valor existencial que ésta asume en tanto se vincula con el "pensar-en" existencial bajo el cual, la persona mentada en ella, se hace presente en los términos de un "ya-estar-ahí" sin necesidad de "comparecer" en el sentido de un "estar-junto" sensorial. Es decir, la persona mentada en el "pensamiento" se "corporiza" existencialmente a partir de ser evocada por aquel, y este modo de hacerse presente sin el recurso de lo sensorial se hace posible a partir de la estructura peculiar del "estar-en-el-mundo".

Ahora bien, el "tiempo", el "espacio" y el "cuerpo" han sido objeto de las más diversas tematizaciones según el ámbito de las ciencias positivas que han tomado por objeto de su "reflexión" a aquellos entes. Sin embargo, la "tematización" en tanto producida por el conocimiento teorético, consiste pues en una "determinación", es decir, en una "circunscripción" del ente fijado regionalmente conforme al ámbito de intereses particulares de la ciencia que los ha tomado a cargo. Por ejemplo, la biología y la medicina, cuyo objeto de estudio es el "cuerpo" a partir del modo "físico" y "extenso" de manifestarse y según las dimensiones meramente espaciales del "interior" / "exterior", difiere radicalmente de la comprensión ontológica. En efecto, mientras a las ciencias positivas sólo les cabe la "tematización" en tanto actividad cognoscitiva y teorética, a la analítica existencial le cabe la "comprensión ontológica" concebida como una operación de "desocultamiento" de lo originario que reside en lo óntico y que sólo puede ser "puesta al descubierto" mediante la pregunta conductora que interroga por el sentido del ser en general. La filosofía, por su parte, ha "tematizado" el tiempo, el cuerpo, y el espacio, pero lo ha hecho a partir de una indagación teorética, es decir, a partir de premisas y postulados ordenadores sin que les fuera posible "investigar" sus significados ontológicos. El tiempo, según la concepción kantiana, ha sido tematizado como "lo sucesivo", y gracias a este modo de "manifestarse", es posible insertar en éste mediciones precisas conforme a una visión del tiempo como "duración". El espacio, en el marco de la misma tematización, es "lo simultáneo", siendo pues éste su modo de manifestarse, y gracias a esta simultaneidad, el espacio deviene, "lejano", "cercano", "interior" o "exterior". Claramente se trata aquí del espacio experimentado ónticamente y comprendido a partir de la noción vulgar media, en la cual, el valor ontológico, dice Heidegger, ha sido "pasado por alto".

El conocimiento teorético, tal como se ha mostrado, propone una comprensión "formal", y "externa" del mundo a partir de ciertas rela-

ciones de fundamentación exigidas por el aparato axiomático y conceptual de la ciencia que tematiza el ente en cuestión. Se trata pues de un "saber" calculador, manipulativo que no procura alcanzar una comprensión originaria sino tan sólo una delimitación, una "determinación" a partir de la cual poder intervenir.

3.5. El ser en el mundo. La mundaneidad

La concepción vulgar de "mundo" y las innumerables tematizaciones de las que ha sido objeto, lo han presentado como la sumarización exhaustiva de todo lo que éste contiene en su interior, es decir, los entes, la naturaleza, y las cosas que en él comparecen. Conforme a la interpretación media, "mundo"definido en un sentido óntico, no es sino la suma de todos los entes; mientras que en un sentido ontológico, "mundo" es aquello capaz de asumir una determinación cualquiera conforme a la naturaleza del ente que se ha vuelto objeto de la tematización. Así, en el primer caso se tratará de un "mundo circundante", es decir, de un "mundo" que rodea al *Dasein*; mientras que en el segundo caso se tratará de un mundo "tematizado", es decir, circunscrito a las regiones propias del ente que se han tomado por objeto. De aquí proceden las expresiones del tipo: "mundo médico", "mundo de la política", "mundo universitario", etc., con lo cual se designa la región en la que comparecen todos los entes que son propios de ella.

Ahora bien, la analítica existencial, parte de aquella comprensión óntica del "mundo" y extrae de ella lo "originario" oculto tras la comprensión vulgar. Sólo por medio de la "puesta en cuestión" ontológica de la noción vulgar de "mundo" tal como se presenta según las tematizaciones que adopta, "entrega" por así decirlo, su significado ontológico originario. Y es aquí donde la fórmula heideggeriana: *Ni la descripción óntica del ente intramundano ni la interpretación ontoló-*

gica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del mundo. (§14, 92) adquiere todo su sentido y puede ser postulada como el hilo conductor de toda investigación ontológica del "mundo". En efecto, el "mundo", desde el punto de vista óntico consiste en la determinación o enumeración exhaustiva de todos los entes que comparecen en él. Así, la expresión "el mundo entero", o bien, "el mundo de todas las cosas creadas", corresponde pues al uso óntico del concepto de mundo. Ahora bien, cuando el "mundo" es caracterizado desde una perspectiva estrictamente ontológica, aquel será definido según las sucesivas regionalizaciones del ente y conforme al objeto de sus tematizaciones. Mientras que en un sentido ontológico-existencial, el "mundo" será caratcterizado como "mundaneidad" la cual varía conforme a la totalidad estructural de los "mundos particulares" inscritos en ella.

La comprensión del "mundo" según el "término medio" y en conformidad con el concepto óntico adquiere una notable multiplicidad. Y será pues una tarea de la analítica existencial "esclarecer" el sustrato ontológico de esta multiplicidad mostrando los fenómenos a los que apuntan las diversas significaciones del concepto de "mundo". Heidegger señala cuatro significaciones fundamentales:

1. En el sentido óntico, "mundo" se emplea para significar la totalidad de los entes que comparecen en él. Este sentido se refiere a la sumarización exhaustiva de todos los entes que no son el *Dasein.*

2. En el sentido "ontológico", "mundo" puede ser utilizado para significar con ello el "ser del ente" según las regiones en las que haya sido tematizado. (Mundo médico, mundo universitario, etc.)

3. En el mismo sentido óntico indicado anteriormente, el "mundo" ya no será caracterizado como la sumarización de todos los entes que no son el *Dasein*, sino como "aquello en lo que" vive y habita el *Dasein* fáctico. En este sentido, el "mundo" posee un significado "existenciario

pre-ontológico"y puede designar tanto al "mundo público" (según las expresiones: "nuestro mundo, "el mundo entero, etc.), o bien el mundo propio circundante, es decir el "mundo" en el cual se mueve el *Dasein*, que es en cada caso "suyo".

4. Por último, el "mundo" designa al concepto "ontológico-existencial" propiamente dicho de aquello que Heidegger llamara "la mundaneidad", la cual varía en sus significaciones y extensión conforme a la multiplicidad de los mundos particulares que abarca en cada caso. La expresión "cada hogar es un mundo", corresponde pues a la mirada "ontológico-existencial" propia de la mundaneidad.

La expresión"mundano" designa pues al modo de ser del *Dasein*, y en ningún caso debe confundirse con lo "intramundano", mediante lo cual se designan a los modos de ser de los entes que no son el *Dasein*. Estos entes son denominados "entes intramundanos" o "entes pertenecientes al mundo según la expresión alemana: *Weltzugehöring*, es decir, lo que pertenece al mundo en tanto tal.

Ahora bien, el fenómeno de la mundaneidad, ha sido soslayado por la ontología y la metafísica tradicionales, por cuanto estas disciplinas instalan la primacía del ser en el sentido de una "jerarquía ontológica" donde el sujeto humano ocupa un sitial privilegiado con respecto a los objetos que comparecen en el mundo. La "naturaleza" concebida bajo una voluntad de dominio, se inscribe necesariamente en una relación de "servidumbre" con respecto al *Dasein*, y por ello, la "naturaleza" necesariamente comparece en el "mundo" como un objeto del cual es posible servirse. Así, no es el árbol, sino la madera, no es el agua, sino la energía, etc. Por ello, la técnica como efectuación de la metafísica en tanto ejecuta la bipartición "hombre" / "naturaleza", no puede constituirse sino como una pro-vocación ejercida sobre aquella. Por ejemplo, cuando la técnica se sirve de las corrientes de un río agitando irregularmente su curso por medio de una turbina hasta transformarlas en fuerza hidráulica, lo hace a costa de

"pro-vocar" en aquellas un fluir turbulento e irregular para que finalmente las aguas, así agitadas, entreguen su energía. El molino, en cambio, "in-voca" a las fuerzas de la naturaleza pues se sirve de las aguas como corriente y éstas entonces entregan su energía conforme al ritmo que le es propio.

La pro-vocación [*herausfordern*] en tanto ejercicio violento perpetrado sobre las fuerzas naturales resulta necesariamente de la oposición "mundo natural" / "mundo humano" construida sobre una "voluntad de dominio" y gobernada por un saber calculador y manipulativo con el cual se imbrica. La "mundaneidad", en cambio, hace aparecer la co-pertenencia recíproca del "mundo" y del *Dasein*, y muestra en aquel "todo fenoménico" la continuidad "existencial", allí, en el mismo punto donde la "técnica" introduce su provocación violenta y la radical separación entre "mundo del hombre" y "mundo de la naturaleza" en la cual funda su acto perpetrador. La técnica "no escucha el fondo del ser" ni su palabra pues debe a su silenciamiento la razón de su existencia.

Ahora bien, el mundo más cercano y próximo al *Dasein* es el llamado "mundo circundante", o bien "*Umwelt*". Lo "circundante" del mundo del *Dasein*, hace referencia a un "en torno a" que no designa una relación espacial, sino una proximidad, una vecindad existencial y cuyo sentido quedará aclarado tan pronto como se exponga el alcance de la categoría "mundaneidad". La doctrina ontológica tradicional presenta a la espacialidad del *Dasein* en los términos de un espacio físico corpóreo tal como conviene a la *res extensa*, opuesta simétricamente a la *res cogitans*, o cosa pensante cuyo modo de "comparecer" no se atiene a la cosa física. Un análisis ontológico de la concepción cartesiana del espacio permitirá exponer el régimen de coherencia bajo el cual se han construido y forjado las categorías espaciales del concepto de "mundo". La dicotomía *res extensa / res cogitans* postulada por Descartes, reinscribe las categorías "alma" / "cuerpo" propias del pensamiento escolástico en el marco de una

subjetividad incipiente la cual asume una expresión fundacional en el *Discurso del Método* mediante la conocida fórmula: "*cogito ergo sum*". A partir de Descartes, la oposición entre un "mundo externo" y un "mundo interno" se vuelve más radical debido a la emergencia de la noción de "sujeto". Así, el mundo "externo" de la cosa se opone al "mundo interno" de la *res cogitans*, siendo la noción de "introspección" la que establece la conexión estructural entre el mundo externo concebido como espacialidad corpórea, y el mundo interno concebido como "cosa pensante". El término "inmaterial" para designar a la cosa pensante ya sea como *entia rationis* o como *ens cogitans*, adquiere toda su significación sobre el fondo de la cosa corpórea a la cual se le opone. La materialidad captada por los sentidos, frente a la inmaterialidad propia de la existencia de los entes racionales o ideales "carentes" de cuerpo y de dimensiones, discurren pues en un plano no-espacial. Esta dicotomía gobernará todo el pensamiento occidental y se constituirá asimismo como "matriz" de toda acción manipulativa ejercida sobre el ente. En efecto, Heidegger señala que la dicotomía *res extensa* / *res cogitans* procede de una interpretación ontológica inadecuada del "estar-ahí" de un ente y de la "mundaneidad" del *Dasein* como tal. El "hablar acerca del mundo", o bien el "conocer" algo respecto de éste, se funda en aquella dicotomía gracias a la cual, un "ente" del mundo, (*res extensa*) es descrito por una *res cogitans* conforme a la "representación" que el sujeto se hace de aquel ente. Y si bien la dicotomía cartesiana acierta en el plano óntico, extravía no obstante su significación ontológica ya que la bipartición "mundo" / "sujeto", sobre la cual se ha fundado el paradigma y matriz de toda relación epistemológica de un sujeto con respecto al "mundo", parte de una interpretación inadecuada de éste por cuanto es interpretado aquí como mera "espacialidad externa". No son pocas las consecuencias ontológicas que pueden deducirse de una tal interpretación del mundo. La interpretación ontológica del mundo, en cambio, permite caracterizar el

"mundo circundante" en los términos de "mundaneidad" y con ella se muestra la continuidad existencial "mundo / *Dasein*", allí mismo donde la interpretación cartesiana del mundo instaura una ruptura. La ruptura cartesiana, en este caso, descompone el mundo y el sujeto en el marco de una bipartición según la cual, el "mundo" es lo exterior al sujeto, mientras que el sujeto es lo que permanece allí "frente" al mundo. Una tal caracterización de "mundo" es la que ha permitido fundar el campo la "subjetividad moderna" que aún hoy gobierna el pensamiento occidental, y la matriz de toda "objetividad" como condición de ser de los entes intramundanos. En efecto, conforme a la interpretación cartesiana, bajo la categoría de la "objetividad" se designa al modo de ser de los entes intramundanos como "cosas extensas" en sí mismas; mientras que la categoría de la "subjetividad" designa al modo de ser del *Dasein*. "Objetividad" y "subjetividad" surgen de la oposición recíproca de una con respecto a la otra, y es en el horizonte de esta misma oposición donde la operación del conocimiento del mundo en tanto "representación" de los entes que comparecen en él, encuentra su condición de posibilidad. De aquí procede la caracterización del conocimiento como una operación teorética mediante la cual el *Dasein* abandonaría la cápsula subjetiva en la cual se encontraría previamente confinado, para ganar, dice Heidegger, la "presa" de un objeto (C.fr. § 13, 88). El empleo del término "aprehender" para designar el conocimiento obtenido de una "cosa", no responde a un azar lingüístico o meramente lexical, sino que el término mismo, bajo una mirada ontológica, revela pues en su uso, la presencia de una doctrina del conocimiento basada en la oposición "sujeto / objeto". El "término" mismo es quien gobierna el conjunto de las operaciones cognitivas que se deducen de aquel, quedando el sujeto, "presa" de una interpretación ontológica inadecuada y limitando con ello su "hacer teorético" según la dirección impuesta por aquella doctrina del ser cuyos fundamentos quedan velados tras el término mismo. Nótese que el

hecho del "aprehender" una cosa se origina en un "mirar-hacia" y bajo el cual se designa a un modo autónomo—no implicado—, de estar en medio de los entes intramundanos. La analítica existencial, "muestra" que el *Dasein* ya está "fuera", y que este "estar fuera" forma parte del todo fenoménico bajo el cual se presenta la estructura co-originaria del "estar-en-el-mundo".

Ahora bien, la interpretación ontológica de la "mundaneidad" del mundo, "des-oculta" la categoría de la "objetividad" como modo de ser de los entes intramundanos y los hace comparecer bajo la forma de una implicación recíproca con el *Dasein*. La relación sujeto / objeto, interpretada a la luz de una comprensión ontológica, muestra que el modo de ser del *Dasein* en el "mundo" con respecto a los entes consiste en una relación de remisión significativa que adopta la forma de un "ocuparse". La "mundaneidad" es pues la estructura existencial en la cual comparece aquella relación, y en ella se "muestra" que el *Dasein* está siempre "concernido" en el mundo. El modo de estar concernido el *Dasein* en el mundo y la "relación" que éste mantiene con los entes que comparecen en él, es siempre una relación existencial. La estructura fenoménica que hace "aparecer" el carácter existencial de aquella relación según la cual el *Dasein* "se ocupa", será mostrada ahora bajo la forma de "plexo de útiles".

3.6. El plexo de útiles

La estructura de la mundaneidad ha mostrado el "modo de ser" del *Dasein*, siempre "abierto" y siempre "fuera" bajo la forma de un "trato" cotidiano con el mundo, el cual, a su vez, se encuentra "ya dispersado" en la multiplicidad de los modos del ocuparse temáticamente de algo. Pero la forma fenoménica inmediata que asume este "ocuparse" no consiste en el conocer que "aprehende" sino en el ocuparse que manipula y hace uso, y al que le cabe un modo propio

del conocer. El "conocer" que procede del ocuparse, es un conocer "manipulativo", diferente en este caso del "conocer teorético" que aprehende la "cosa" para retenerla luego bajo la forma de representaciones disponibles.

Ahora bien, ¿cuál es el ente que debe constituir el tema previo y al mismo tiempo "terreno fenoménico preliminar? Se responderá: "las cosas". Sin embargo, dice Heidegger, (§15, 95), la homologación del "ente" a la "cosa" produce una equivalencia en la cual se anticipa previamente una determinación ontológica. El análisis del ente concebido como "cosa" conducirá necesariamente a toparse con la "sustancialidad", la "materialidad", la "extensión", la "contigüidad", etc. Sin embargo, la investigación del ente que toma como hilo conductor a la categoría de la cosa y a la cual se la homologa, "pasa por alto" la significación ontológica del ente que comparece en la actividad del "ocuparse". Así, cuando el "ente" es definido como la "cosa", queda "indeterminada", por así decirlo, su significación ontológica, aunque muy bien, desde el punto de vista "óntico", se acierte en su carácter fenoménico. El "ente" no es la cosa, por cuanto su modo de comparecer en el "mundo" se inscribe en la estructura existencial del *Dasein* y desde la cual el "ente" es requerido en el "ocuparse". La "cosa", en cambio, postulada en el marco de la interpretación cartesiana, es aquello que "ya-está-allí" por sí misma conforme al modo de ser propio de ella según la categoría de la "objetividad". La "cosa objetiva" que se muestra por sí misma, y que se le presenta "opuesta" al "sujeto" que la aprehende, procede de una interpretación ontológica según la cual "el mundo" es lo que contiene la sumarización exhaustiva de todas las cosas, mientras que el "sujeto", en tanto se le opone, es quien "conoce", ya sea en un sentido "teorético", o bien, en un sentido "manipulativo". Conforme a esta interpretación, la "cosa" posee tan sólo un significado "óntico", y no comparecen en el "mundo" sino a partir de su propia "cosidad". El ente, en cambio, comparece en el "mundo" a

partir de la significación ontológica que se desprende de la estructura misma del "estar-en-el-mundo". Los griegos llamaban a las cosas "*pragmata*" [πραγματα], y con ello se quería significar el "tenérselas que ver" con un trato propio de la ocupación bajo la cual las cosas "comparecían". Heidegger, a partir del término griego "*pragmata*" construye la noción de "útil" [*Zeug*]. La peculiaridad del útil consiste en su "modo de comparecer", ya que éste nunca se presenta bajo la forma de una "cosa", sino que lo hace siempre "y cada vez" bajo la forma de un "todo de útiles" [*Zeugganzes*], y dado pues que este "todo de útiles" comporta en sí mismo una significación determinada, muy bien puede ser llamado "plexo de útiles", al modo de un plexo nervioso en el cual convergen múltiples conexiones y entrecruzamientos. Heidegger, valiéndose de la raíz griega "*pragmata*" y de su significación ontológica, llamará "*pragmaticidad*" [*Zeughaftigkeit*] a la condición que define el "ser" del útil. Así, el "útil", jamás comparece bajo la forma de una "cosa" sino bajo la forma de un todo significativo [*Zeugganzes*], y cuyo modo de ser reside en la "*pragmaticidad*" [*Zeughaftigkeit*]. Ahora bien, la totalidad de útiles se caracteriza por su "remisión" en el "para algo"; este "para-algo" se hace visible por medio de la utilidad, la empleabilidad, la manejabilidad, la usabilidad, etc., que caracteriza al todo de útiles (plexo). Así, en la estructura del "para-algo", reside una "remisión de algo hacia algo" que se presenta siempre bajo un "complejo remisional". El útil, por lo tanto, comparece en el mundo del *Dasein* como una totalidad "ya-descubierta" en su carácter remisivo. Así, el útil para escribir, pluma, tinta, hojas, escritorio, silla, lámpara, cuarto, etc., "comparece" como un "todo de útiles", y aunque este "todo remisional" (plexo) no sea captado temáticamente, aquellos útiles no se presentan jamás como cosas meramente agregadas y contiguas una a la otra, sino como un todo remisional, en este caso un "útil-habitacional".

Ahora bien, el trato ajustado y adecuado que se le confiere al útil

es el que permite "descubrirlo" en su ser propio. Por ejemplo, en el caso de la pluma, el uso propio de ella será el "escribir", y en este mismo "escribir" se descubre el "para-algo" de la pluma en su "manejabilidad" y "usabilidad". El modo de ser-en-sí del útil a partir del cual éste se manifiesta desde sí mismo, Heidegger lo denomina "estar-a-la-mano" [*Zuhandenheit*]. El "estar-a-la-mano" no designa a la condición de estar ahí-delante, sino al hecho mismo de su "disponibilidad" y "manejabilidad". El estar-a-la-mano de un útil constituye una de las formas del "espaciarse" cotidiano del *Dasein*, y el modo por el cual se descubre lo "a-la-mano" de un útil consiste en un "plegarse a" y que Heidegger llamara: la "circunspección". Por medio de la circunspección, el *Dasein* descubre lo "a-la-mano" del útil a partir del "mirar-en-torno". Sin embargo, lo "a-la-mano" que caracteriza al ser del útil no se lo descubre teoréticamente, como si acaso un "saber previo" sobre la manejabilidad y usabilidad de los útiles permitiera su uso adecuado. Lo que descubre el carácter de "estar-a-la-mano" de un útil es la "circunspección" que dirige y gobierna el "mirar-en-torno" orientada por la tarea el o el hacer bajo la cual comparece el todo remisional de los útiles. La forma bajo la cual se presenta el "todo remisional" de los útiles puede ser mostrada valiéndonos del ejemplo citado anteriormente. Si alguien debe escribir una carta, se dirige previamente en dirección hacia el útil habitacional "escritorio" en el cual "aparecen" una serie de útiles, tales como mesa, silla, lámpara, cuadros, ventanas, puertas, alfombra, plumas, hojas, tinta, cortapapeles, sobres, etc. Los útiles así dispuestos se le presentan al *Dasein* como un conglomerado de objetos organizados conforme a un cierto orden que hace posible su "usabilidad". Ahora bien, el sujeto que ingresa en el escritorio, lo hace urgido por la obligación de escribir; una vez allí, "mira en torno" y "descubre" los "útiles" de los que se servirá para efectuar la tarea, tales como la pluma, tinta, hojas, sobres, etc., los cuales "comparecen" en su "estar-a-la-mano" bajo la mirada de la "circunspección"

conforme a lo que previamente "ocupa" al *Dasein* en la ejecución de la obra. La "obra", es decir, el "escribir" propiamente dicho, es el "portador" del todo remisional de útiles que comparecen ahora bajo la "circunspección". La "circunspección" mira sólo en los términos de la obra que debe hacerse, o la tarea que debe efectuarse, y es esta misma "circunspección" que bajo la forma de un "mirar-en-torno" ordena y organiza por sobre el total de útiles que se le presenta al *Dasein*, sólo aquellos que servirán a su propósito. He ahí el sentido de la fórmula heideggeriana: "Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece" (§15, 97). De este modo, cada útil revela en su propia "pragmaticidad" el "para que" al cual sirve según el todo remisional bajo el cual comparece. La célebre muestra que efectuara Marcel du Champs en la cual se exhibían "útiles" tales como sanitarios, teléfonos, sillas, etc., aislados y separados del uso al cual estaban destinados, provocó cierta desazón y desconcierto en el público y le valieron a su autor no pocas críticas, entre ellas, la acusación de excentricidad. Claramente, la desazón experimentada por el público asistente mostraba que el útil sólo puede ser concebido a partir del "todo remisional significativo" en el cual se inserta. Si acaso el útil es presentado en un contexto que no conviene a su uso, éste ya no "comparece" a la mano, sino que lo hace bajo la forma de "cosa en sí misma", y con respecto a la cual ya no es posible dirigir la mirada "circunspectiva" que descubre el ser de ente como "lo-a-la-mano".

La cuestión de los útiles, tal como fuera analizada a partir de su significación ontológica, permite arrojar cierta luz sobre la estructura del "estar-en-el-mundo", y las formas bajo las cuales comparecen los entes. Si acaso confrontamos la interpretación cartesiana del mundo conforme a la bipartición *res extensa / res cogitans*, se verá claramente en lo que ésta se extravía y aparta de la significación ontológica del mundo concebido como una estructura existencial co-extensiva del *Dasein*. En efecto, el concepto de "cosa" sos-

laya en sí misma todo valor ontológico, y su comprensibilidad tendrá como horizonte tan sólo las propiedades meramente "extensivas" de aquella. La "cosa", aún cuando se la someta a las exigencias y requerimientos del análisis más riguroso y preciso, sin perjuicio de su alcance teorético, su horizonte de comprensión se agotará en la sumarización de sus propiedades, tales como la extensión, la contigüidad, la sustancialidad, etc. La analítica existencial, en cambio, muestra que el "ente" que comparece en el mundo como "ente intramundano" se halla inscrito en un todo remisional a partir del cual asume aquel un valor ontológico gracias a la "circunspección" y al ocuparse propio del *Dasein* quien le fija así el horizonte de su empleabilidad.

Cosa		
■ Matriz latina		■ Matriz griega
• Res extensa	• Res cogitans	• Pragmata
• Extensión • Contigüidad • Sustancialidad	• Entia rationis • Ens cogitans	• Empleabilidad •
Dicotomía Sujeto / Objeto		Ente intramundano

La significación ontológica del "plexo de útiles" como "totalidad remisional" quedó ya aclarada según el análisis que hemos efectuado. Sin embargo, esta misma significación se muestra "*in contario*" cuando el "útil" que comparece "a la mano" lo hace a partir de una constitución defectuosa o de un desperfecto. En este caso, el "ente" que así comparece, tropieza con su "inempleabilidad" dentro de lo "ya a la mano" y descubre al ente en cuestión

que así comparece como un "mero-estar-ahí". Del mismo modo, el "ente" que falta "a la mano", y no está allí para su empleabilidad, su falta como su desperfecto es advertida bajo la forma de la apremiosidad [*Aufdringlichkeit*], y cuanto más comparece en su "no-estar-a-la mano", más apremiante se torna el carácter de lo "a-la-mano". Ahora bien, la "empleabilidad" que caracteriza a los "útiles"pone al descubierto el fenómeno de la "remisión" mediante el cual, los entes intramundanos comparecen en el mundo propio del *Dasein*. El fenómeno de la "remisión" no se constituye a partir de relaciones preestablecidas sino que surge de los entramados y encadenamientos significativos tejidos por la "circunspección" que mira "en torno" y a cuyo arreglo la "totalidad remisional" de los entes comparece de acuerdo a los requerimientos impuestos por la obra o la tarea que debe realizarse. El fenómeno de la remisión, a su vez, pone al descubierto la peculiar estructura de la espacialidad del *Dasein*.

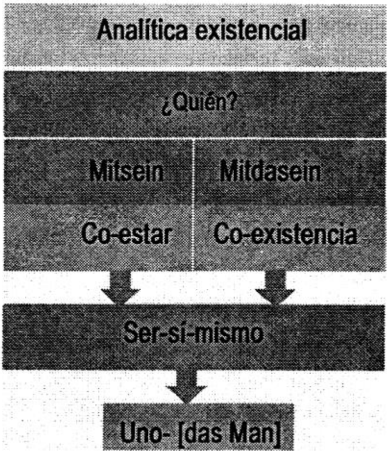
El análisis de la mundaneidad ha puesto de manifiesto por medio de las estructuras que le son propias, la condición del "estar-en-el-mundo" en su totalidad, y ha relevado los fenómenos que allí se manifiestan a partir de la facticidad cotidiana del *Dasein* concebida siempre como un modo de estar "peculiar". Ahora bien, conforme al hilo conductor de la analítica existencial, una vez "aclarado" el "cómo" de la cotidianidad del *Dasein*, corresponde ahora interrogar sobre el "*quien es el Dasein en la cotidianidad*". La respuesta a esta pregunta da apertura a la cuestión del Uno como la forma que asume el co-estar y ser-sí-mismo en la cotidianidad del *Dasein*.

3.7. El uno. La comprensión media

La pregunta que interroga por el "quién" del *Dasein* en la cotidianidad abre un "nuevo ámbito fenoménico" en el cual comparecen dos

estructuras que son co-originarias del "estar-en-el-mundo": el co-estar [*Mitsein*], y la co-existencia [*Mitdasein*]. Según el análisis fenoménico del "estar-en" del *Dasein* tal como ha sido efectuado en las secciones anteriores, éste sólo se circunscribía a la indagación del ente intramundano. La pregunta por el "quién"del *Dasein* en la cotidianidad, "abre", por así decirlo, un dominio fenoménico más vasto y se dirige a la investigación de las estructuras co-originarias que caracterizan la posición existencial del *Dasein*. El *Mitsein* y el *Mitdasein*, en tanto "modos de ser" es lo que permite articular y fundar el modo cotidiano bajo el cual se presenta el "ser-sí-mismo" y por medio de las cuales "se vuelve visible" aquello que Heidegger llamara el "sujeto propio de la cotidianidad", es decir: el "se", el "Uno" [*das Mann*]. Ahora bien, la "puesta en forma" de la pregunta que interroga por el "quién" del *Dasein* en la cotidianidad, en vistas de lo expuesto, asume una triple articulación:

1. El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del *Dasein*.
2. La "co-existencia" con los otros y el co-estar cotidiano
3. El ser-sí-mismo cotidiano y el Uno.



1. La pregunta por el "quién" queda respondida a partir del "yo mismo". El "yo mismo", desde una comprensión óntica, es el "sujeto", es decir, el *sub-iectum* como aquello que permanece invariable frente a los cambios gracias a la "mismidad". Sin embargo, por medio de esta respuesta, el carácter de lo "dado" del sujeto, tal como así se presenta, no resuelve el problema ontológico del "estar-ahí". Por lo demás, la interpretación óntica del "yo mismo" como lo que está dado en la cotidianidad, dista mucho de esclarecer la dimensión ontológica del ser del *Dasein*. Por lo demás, aquella interpretación, no obstante su obviedad, permanece oscura e indeterminada. La categoría de la "mismidad" deducida del "yo mismo" supone un "sujeto-ya-dado", sin que el carácter de lo "dado" haya sido aclarado. La respuesta a la pregunta por el "quién" del *Dasein* en la cotidianidad expedida "sin más", antes que aclarar el contenido ontológico originario que reside en ella, más bien lo oscurece. El procedimiento de una analítica existencial orientada a la investigación ontológica de lo dado, parte sin duda de lo tematizado fenoménicamente a partir del "yo mismo", pero debe eludir la trampa de la obviedad sometiendo a cierta reserva lo afirmado tácitamente en la categoría del "yo". Sin duda, no existe "sujeto" sin "mundo", ni "mundo" sin "sujeto". En efecto, la fórmula "estar-en-el-mundo" expresa la reciprocidad necesaria entre uno y otro término. El "mundo", desde su caracterización ontológica puesta en manifiesto por la analítica existencial, ha podido mostrar que el "mundo" copertenece originariamente a un *Dasein*, y que todo *Dasein* no adviene como tal sino en un "mundo". Sin embargo, una tal obviedad no debe ser motivo para eludir su análisis, pues de lo que se trata es de progresar a partir de lo fenoménicamente "dado" en dirección al esclarecimiento ontológico de esta estructura. La analítica existencial no "crea" la relación sino que la establece, y por medio de ello "desoculta" al *Dasein* de los encubrimientos ónticos que proceden de la comprensión media. El "yo mismo", la noción de "sujeto", tal

como ha sido expuesta, conforma pues aquel vasto entramado de encubrimientos ónticos que la analítica existencial deberá "desocultar" hasta "hacer aparecer" sobre su fondo la significación ontológica. La fórmula *"la esencia del Dasein se funda en su existencia"* (§9, 67), aparece como el "hilo conductor" de la pregunta que interroga por el "quién" del *Dasein* en la cotidianidad, y el modo de responder a ella será expandiendo la existencia del *Dasein* en un dominio fenoménico aún más vasto que el circunscrito a la descripción de los entes intramundanos. La primacía de la "existencia" por sobre la "esencia" desplaza la cuestión del ser de aquel eje en el cual la metafísica lo había instalado presentándolo en un "más allá" del ente. La fórmula heideggeriana *"la esencia del Dasein se funda en su existencia"* (§9, 67), se resignifica ahora a la luz de la pregunta por el "quién" del *Dasein*, y se complementa con aquella otra: *"la sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis del alma y cuerpo, sino la existencia.* (§26, 142). Ambas fórmulas instauran una verdadera "inversión" en el sentido copernicano con respecto a la cuestión del ser tal como había sido postulada por la metafísica y la ontología tradicional por cuanto la realización de la "esencia" no procede sino de la efectuación de la existencia misma considerada ésta última como una "totalidad fenoménica". Por ello, en el marco de la analítica existencial, la cuestión del "origen" del *Dasein*, y la cuestión de las jerarquías ontológicas distribuidas conforme a la secuencia "ente" / "esencia"/ "sustancia", resultan irrelevantes. La analítica existencial no procede al modo de un sistema axiomático que deduce sus conclusiones a partir de una serie de principios preestablecidos, sino que parte de la existencia misma considerada como una "totalidad fenoménica".

2. La coexistencia y el co-estar cotidiano revela la estructura relacional en la que comparece el *Dasein* en su "estar-en". El "estar-en" supone e implica siempre un co-estar con otros en el "mundo"

en el cual comparece. Así, valiéndonos del mismo ejemplo que hemos sugerido para mostrar el plexo remisional de útiles; ha permitido mostrar que la carta no es tan sólo una pieza de correo que se remite a un destinatario, sino que la pluma con la cual fue escrita remite asimismo al fabricante de plumas, quien a su vez remite al fabricante de papel, y éste, por su parte, remite al fabricante de sobres, y así sucesivamente. El conjunto remisional "muestra" en este caso el vasto entramado de relaciones en el cual "los otros" comparecen y convergen necesariamente en la ejecución de la tarea. Este peculiar modo de "comparencia", cuya manifestación fenoménica ha sido aportada por nuestro ejemplo, ha tomado como base del análisis sólo los aspectos que conciernen al "útil a la mano" en tanto "todo remisional". A su vez, este "todo remisional" ha permitido mostrar la "co-existencia" de los otros manifestada en este caso bajo el modo de un "comparecer" en común, por cuanto el mundo del *Dasein* es siempre un "mundo-en-común". Sin embargo, la caracterización de este "comparecer" de los otros, no se funda en un "yo" referencial a cuyo arreglo se constituyen "los otros" al modo de una oposición "yo-no-yo", tal como lo postulan las psicologías. En el horizonte de una analítica existencial, la alteridad de "los otros" no se constituye a partir de un "yo" central que sirve de referencia, sino que "los otros" designa a un existir "en común" dentro del cual, el "sí-mismo" también se encuentra. En efecto, la oposición: "yo" / "mundo"; "yo" / "otro", no surge sino de una caracterización de "mundo" y de "sujeto" basada en un sistema relacional de oposiciones jerárquicas, y no ya de un "todo relacional-fenoménico" del cual el "yo" forma parte como un componente necesario de un "co" estar-ahí-dentro-de-un-mundo. La oposición "yo" / "mundo"; "yo" / "otro", surge de la comprensión de un "mundo" concebido categorialmente y a partir de lo cual, el "yo", se inscribe necesariamente en un régimen de oposiciones y jerarquías, ocupando allí un lugar central. El "co-estar", en cambio, surge de la comprensión ontológica

en virtud de la cual, el "yo", se "descubre" como la forma que asume el "co-estar" en un mundo [*Mitdasein*]. La comprensión ontológica de "los otros" difiere de la comprensión categorial, y hace aparecer fenómenos diferentes en uno y en otro caso. La comprensión ontológica "muestra" que "los otros" no comparecen a partir de una aprehensión del "sí-mismo" mediante la cual se diferencia el "propio sujeto" de los otros sujetos según una mirada primaria sobre sí mismo y con arreglo a la cual se constituye el "yo" como término de la oposición. La comprensión ontológica "hace aparecer" al "yo" y al "sí-mismo" en el marco de la espacialidad existencial del *Dasein*. La comprensión categorial, en cambio, hace aparecer al "yo" y al "sí-mismo" en una dimensión psicológica. La expresión "alcanzar al otro", se funda en la comprensión de un "yo" relacional que abandona su "cápsula" para salir al encuentro del "otro"; del mismo modo, la expresión "estar encerrado en sí mismo", procede del valor categeorial del "yo". La "coexistencia" comprendida en los términos de la espacialidad propia del *Dasein* adquiere, en cambio, un valor ontológico-existencial y progresa en sentido contrario a la comprensión del yo concebida como una categoría. Ahora bien, desde la perspectiva de un análisis existencial del *Dasein*, tal como la concibieran Boss y Bingswanger según los postulados de la *Daseinanalyse* (análisis existencial), el "autismo" no sería sino un caso particular de la coexistencia en la cual se "produce" una radicalización extrema del "volverse sobre sí-mismo". En el "autismo", los "otros" no comparecen en el "estar-ahí-en-común" sino bajo la forma de una solicitud defectuosa. El autista, no es quien ha extraviado su "estar-en-común", sino quien lo hace comparecer bajo la forma de un "ser-si-mismo-sin-los-otros" por medio de un "radical-volverse-sobre-sí" en la cual el *Mitsein* y el *Mitdasein* aparecen bajo la forma invertida de un *Ohne-mitsein* (sin-ser-con). La privación de la co-existencia y del "estar-junto"del autismo consistiría pues en una solicitud defectuosa de los "otros" la cual se revela como un "habérselas-solo-consigo

mismo" según la previa circunspección dirigida a los "otros" y que "ya ha decidido" sobre su no-comparencia. En el autismo, el *Dasein* se vuelve "irrespectivo" con relación a los "otros", y "descubre" la "co-existencia" como un "sin-ser-con" [*Ohne-mitsein*], y en la cual, la distancialidad" [*Abständigkeit*] asume su expresión más extrema y tenaz. La "mundaneidad" comprendida como el todo remisional de la significatividad, y en la cual el *Dasein* "deja comparecer lo a la mano" según su propia condición respectiva, se descubre en el autismo como una "mundaneidad" irrespectiva. No obstante, el autismo, lejos de constituirse como una negación del co-estar, más bien aporta "*in contrario*" la prueba de su carácter ontológico, pues el "cerrarse a la comparencia de los otros" no hace sino "descubrir" el primario co-estar como estructura ontológico-existencial del estar-en-el-mundo del *Dasein*.

Sin embargo, el *Dasein*, no puede ser "descubierto" ni "comprendido" a partir de la categoría de la "mismidad", ya que la "propiedad" del ser "si-mismo" no surge de una "esencia", sino de la existencia misma. El concepto de "autismo" sólo puede sostenerse desde una psicología que descubre al *Dasein* como "propiedad" y "mismidad" según la caracterización impuesta por el par "yo" / "otro". La analítica existencial ha mostrado la existencia del *Dasein* como un co-estar en común, donde éste no asume un sí-mismo-propio, sino como resultado de comparecer "inmediata y regularmente" desde el mundo en común. En efecto, no hay un "si-mismo" primario y original que se suma luego a un "co-estar" común como si acaso éste fuera tan sólo un atributo. El sí-mismo es co-originario del todo fenoménico de la existencia. Así, el co-estar hace posible la emergencia y aparición del sí-mismo el cual se descubre como un "resultado existencial" del "estar-en-el-mundo". El "yo" y el "si-mismo" son los resultados propios del "estar-en-común" y no los términos primitivos de un sistema relacional a cuyo arreglo el "yo" alcanzaría al "otro"al modo de la mónada de Leibniz que contiene

en sí misma la prefiguración de todo lo que ésta desplegará luego por sí misma.

Ahora bien, en este "co-estar-en común" que lo vuelve hacia "los otros" por medio del trato cotidiano según la forma que asume el "ocuparse" y el "estar absorbido" en el mundo, revela al *Dasein* como "no-siendo- él mismo" sino otro. En efecto, si el "sí-mismo" es el resultado ontológico del "estar-vuelto-hacia-los-otros", este "estar-vuelto" no se hace posible sino siendo "otro" que sí-mismo", es decir, "siendo-los-otros-en-el-estar-vuelto". El tratamiento de esta cuestión impone necesariamente orientar ahora la pregunta por el "quién", es decir, ¿quién ha tomado "entre manos" el ser en cuanto "estar-vuelto-hacia-los-otros" si acaso no es el sí-mismo?

La respuesta a esta pregunta "da apertura" a la cuestión del Uno.

3. El ser-sí-mismo cotidiano y el uno.

El co-estar con los "otros" ha revelado que el carácter del *Dasein*, aún cuando éste se descubra como un "si-propio", no es sino un resultado existencial. El "si-propio" que algunas psicologías del "yo" promueven bajo la forma de una "mismidad" ideal sobre la cual la "alineación" adquiere su medida y significado, constituye una de las formas de ser del *Dasein* a cuyo arreglo se sostiene el cuidado por una diferencia existencial con respecto a los "otros". Por ello, el convivir, dice Heidegger, muestra siempre el carácter de una "distancialidad" [*Abständigkeit*] a cuyo arreglo el *Dasein* sostiene una suerte de "separación" con respecto a los otros, y que, cuanto más inadvertido se constituya este modo de ser, tanto más tenaz y radical será la operación ejercida sobre aquel. La "distancialidad" como modalidad propia del "estar-con", y al mismo tiempo, exigencia sostenida por el *Dasein* con miras a preservar su ser en la "diferencia", viene a "descubrir" a instancias de ello, que el *Dasein* mismo se encuentra sujeto a relaciones de dominio. No se aspira a la "diferencia" si acaso no se cierne la amenaza cierta de una nivelación igualadora. La condi-

ción de pertenencia a los "otros" y a los cuales está expuesto el *Dasein*, es encubierta bajo la forma de su existencia fáctica. Sin embargo el "quién" de los otros no es "nadie" en el sentido de un sujeto visible, ni es éste sujeto o el otro, sino que los "otros" se le presentan al *Dasein* bajo la forma innominada e impersonal del "Uno". [*Das Man*] Por medio del Uno, el *Dasein* "disuelve" sus modos de ser propios en los modos de ser de "los otros" y así ejerce aquel su dictadura silenciosa pero no menos tenaz. De este modo, "se goza" como "debe gozarse", leemos como "debe leerse", hablamos como "debe hablarse", etc. La expresión "como la gente" que solemos utilizar en nuestro medio, designa a una de las formas por las cuales el Uno ejerce su peculiar tiranía. El Uno prescribe las formas de ser de la cotidianidad a partir de una doctrina normativa del ser, cuyo asentimiento es lo que le otorga a ésta su orden y consistencia. En efecto, el Uno "regula" las formas de "ser" de la cotidianidad haciendo aparecer la conformidad a ellas como la forma por la cual se consolida la pertenencia del *Dasein* al común general; mientras que su reprobación se descubre como diferencia y exclusión. Con ello, queda delimitado el peculiar horizonte existencial del *Dasein* según las relaciones espaciales de "proximidad" y "distancia" a cuyo arreglo se regula la pertenencia o exclusión a las formas niveladoras del "ser común". En la polis griega, la pertenencia o exclusión al sistema ético público se efectuaba por medio del "elogio" y la "censura" según resultara la naturaleza de los actos puestos a consideración. Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (I, 6), donde postula la doctrina del "justo medio" o "*sofrocine*", analiza los comportamientos públicos de la ciudad desde la perspectiva del elogio y la censura que éstos merecían. Gracias a este ejercicio, quien recibía elogios por sus obras, participaba del sistema de la ética pública, mientras aquel cuyas obras eran abominadas resultaba necesariamente excluido, reservando en cambio a la justicia la aplicación de penas cuando aquellas acciones comportaban algún daño o menoscabo, o bien incurrían en la perpe-

tración de un delito. Algo similar ocurre con los dictámenes del Uno, sólo que el alcance de sus sentencias cotidianas, pronunciadas bajo las formas más diversas, afecta tan sólo a los "modos-de-ser" los cuales regula y dispone.

El Uno, a su vez, posee sus propias formas de ser; la "medianía", [*Durchschnittlichkeit*] con respecto a la cual la "distancialidad" [*Abständigkeit*] cobra su vigor, constituye uno de los modos de ser del Uno en la cual se funda y extiende su imperio cotidiano. Así, entre la "medianía" propia de la forma de ser del Uno, y la "distancialidad" por medio de la cual el *Dasein* procura consolidar su diferencia, se establece una suerte de tensión "existencial" de cuya resolución se descubrirán las formas del ser propio (sí-propio) frente a las formas del ser cotidiano (sí-mismo). La "medianía" es el carácter existencial del Uno, y de este modo se "mueve" fácticamente determinando lo que "debe hacerse" o "decirse", y gracias a lo cual se "nivela" todo intento de excepción o diferencia. La "distancialidad" como tendencia orientada a sustraer al *Dasein* de la "medianía" puede ser medida conforme a una espacialidad que le es propia. Así, la expresión: "separarse o destacarse del resto" revela ónticamente el carácter ontológico del sustraerse a la medianía bajo la forma de un "no estar en la norma". La medianía, a su vez, revela una nueva tendencia del *Dasein*, esta es: la "nivelación". Por medio de la nivelación de toda diferencia y excepción, la medianía reduce todas las posibilidades de ser a una expresión común, cuyo orden se consolida y asegura por medio de un régimen aplicativo de elogios y censuras conforme al grado de concordancia o excepción que se manifieste en cada caso. Por ejemplo, el término "excentricidad", utilizado por Bingswanger para caracterizar a la esquizofrenia, y aplicado en ocasiones para calificar el hacer o el decir contrastante del *Dasein*, asume su carácter ontológico tan pronto como aquella "ex-centricidad" viene a significar un "estar-des-centrado" con respecto al centro fijado por la medianía. Así, la "excentricidad" en el sentido de un

"estar-descentrado" revela y al mismo tiempo "condiciona" el carácter "espacial-existencial" que ocupa el hacer o el decir sustraído a la coerción ejercida por la medianía y la nivelación.



La medianía, la nivelación y la distancialidad, es lo que se designa comúnmente bajo la categoría de "publicidad", o bien, "estado público interpretativo", pues constituye el lugar público donde circulan y se regulan todas las interpretaciones concernientes a los modos de "ser", "pensar", "actuar", etc., según la dirección impuesta por las coerciones normalizadoras invocadas en nombre del Uno. El "estado interpretativo público" como tal, se muestra insensible a cualquier manifestación de autenticidad o diferencias de nivel, y su función

consiste en proveer "esclarecimientos" y "explicaciones" con respecto a toda cuestión y asunto, y asimismo transformar en materia opinable todo cuanto circula sobre su superficie. Ahora bien, esta operación es posible a partir de "dejar en la más pura oscuridad" la materia en torno a la cual "se dictamina" y "se regula". Por ello, el Uno, oscurece todas las cosas presentándolas bajo una claridad inauténtica e ilusoria arrojando una falsa luz sobre lo originario. De allí procede la necesidad de la "repetición" incesante de lo dicho, pues siendo que lo auténtico jamás es alcanzado ni obtenido por esta vía, su forma de consolidarse requiere de la "repetición", hasta que su mismo ejercicio termina por agotar y extinguir aquello de lo que se habla. Bajo un tal estado interpretativo son presentadas las cuestiones más diversas y todas ellas "niveladas" a la medida del mismo rasero sin perjuicio de las diferencias de nivel o grado con respecto a las cuales la mediocridad resulta profundamente insensible. Por ejemplo, los avances de la medicina genética son presentados junto al triunfo de la selección de football; o las reflexiones de una modelo o deportista "mediático" son anunciadas bajo la forma de "pensamientos", o acaso su "ser terrenal" es promovido al rango de "divinidad". Todo "comparece" en esta escena de lo "público" regida "sin más" por la misma avidez devoradora de lo inusitado, lo insólito o lo "supraterrenal" cuyo júbilo procede del contraste que todo ello ejerce sobre la existencia inauténtica de quienes lo reclaman. Por ello, no hay allí orden de sucesión conforme al grado de importancia, ni "hilos conductores". El "público" no es sino un resultado de la misma maquinaria trituradora que vuelve a introducirlo como nutriente y condición esencial de sus funcionamientos. El alimento primordial de aquella máquina es el mismo producto que segrega. No hay allí cuestión ni asunto que no se vea degradado en el interior de sus mecanismos. Todo se "comprende", todo es "explicado", todo enigma se resuelve, toda inquietud es calmada, toda angustia se disipa. El psicoanálisis y la psicología no se han sustraído a la gran maquinaria productora de

mediocridad, y estas prácticas han tomado "estado público interpretativo" debiendo reducir el alcance de sus saberes a la crasa y rastrera medida de lo requerido en la medianía. Gracias a la obra de vulgarizadores mediáticos especialmente preparados para tal objeto, derraman aquellos toda suerte de frases hechas distribuidas a imagen y semejanza de las falsas estabilidades reclamadas por el "público ávido", quien "sin más" se aviene a ellas. Así, se habla de "homosexualidad", "travestismo", "psicosis", "neurosis", "perversión", "mecanismos de proyección", "curación psíquica" etc., siendo que tales consignas ganan terreno en la superficie de la medianía y de la mediocridad gracias a la previa evacuación y silenciamiento de lo originario que éstas pudieran contener. De estas vulgarizaciones surgen los "recetarios psicológicos" cuya aplicación garantiza felicidades y plenitudes tan huecas como las mismas fórmulas bajo las cuales circula. Así, una colección de figuras relativas al "enfermar" y el "curar" psíquico se deslizan por esta superficie del estado público interpretativo donde "todo" recibe su interpretación y explicación. Surge así el "cuidado psicológico" quien junto al "cuidado del cuerpo" promueve falsas armonías en nombre de plenitudes que jamás se alcanzan sino por medio de simulacros, correlato necesario de las falsedades en las cuales se sustenta su prédica. La expansión geométrica de los llamados "manuales de autoayuda", y de consejería psicológica, muestran que su éxito es proporcional a la distancia mantenida con respecto a lo verdadero y a lo auténtico, pues su eficacia no reside en aproximarse siquiera a ello sino en su encubrimiento y falsificación; por lo demás, única forma posible bajo la cual la mediocridad general acoge y "comprende" la verdad. La vacuidad de su contenido, a su vez, es lo que explica su proliferación incesante y la avidez de su lectura; la cual, renovándose tan pronto como ésta concluye, induce a nuevos consumos y al surgimiento de "nuevos autores" hasta constituir una serie metonímica e infinita que se replica a sí misma. Y cuanto mayor sea la distancia con respecto a lo genuino más voraz será su vértigo.

El "estado público interpretativo" se funda en la ocultación de lo "auténtico" para perpetrar sobre aquel la sutil alquimia que transforma lo verdadero en el oro falso de consignas y recetas. El simulacro de "estabilidad" y de "normalidad" es la falacia cotidiana a la que adhiere el "sí-mismo". Ahora bien, la "estabilidad" a la que aspira el *Dasein* en su co-estar cotidiano, no debe comprenderse como una permanencia en el sentido de un continuo estar-ahí, sino que designa a un carácter existencial propio del *Dasein*. Y su avidez por procurarla no sería tan vehemente si acaso no estuviera aquel acosado por su pérdida cada vez que el *Dasein* es confrontado con su propia finitud temporal, o bien cuando experimenta como una insuficiencia la "normalidad" del ser procurada por el Uno. La "estabilidad" tampoco debe comprenderse en un sentido psicológico, sino en un horizonte existencial que descubre en ella a una condición necesaria del "estar-en" como un "co-estar".

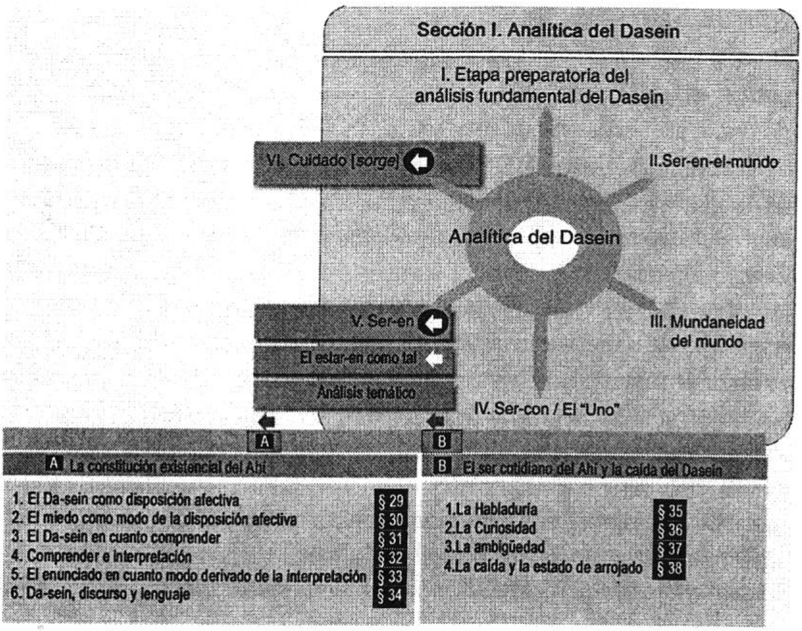
El sí-mismo del *Dasein*, es pues, el "uno mismo" el cual debe diferenciarse ontológicamente del *sí-mismo propio* que se asume siempre expresamente a partir de la "distancialidad" con respecto a las coerciones "existenciarias" que el Uno ejerce sobre el *Dasein*. En efecto, el *Dasein* que se sustrae a la medianía y a la nivelación, lo hace siempre en dirección hacia un "si-mismo-propio" ya implicada y concernida en el mismo "sustraerse". El sí-mismo cotidiano es la estructura sobre la cual se bosqueja la interpretación del mundo cotidiano y se articula el todo remisional de la significatividad. De este modo, el *Dasein* se encuentra *fácticamente* en el mundo bajo la forma de "ser los otros" a la manera del Uno y no ya bajo la forma del ser "sí-propio". Ahora bien, cuando el *Dasein* se da a su "ser-propio" se produce un apartamiento de las regularidades existenciarias impuestas por el Uno, y el "mundo" comparece ahora por fuera de los encubrimientos y falsificaciones impuestas por la medianía. La interpretación preontológica del ser ya no es abastecida por las normalizaciones que provee el Uno, sino que el *Dasein* las experimenta como "insuficien-

cia". En este caso, el *Dasein* "suspende" el sí-mismo y "descubre" su ser como ser-propio. Sin embargo, la misma interpretación preontológica con arreglo a la cual el *Dasein* alcanza su "estabilidad" viene a encubrir tras su propia eficacia la misma falsificación en la cual descansa. El "estar-ahí" cotidiano y familiar presentado como "normalidad del ser" facilita y consolida la falsa interpretación ontológica de la cual aquella "normalidad" extrae su orden y sentido. El "ser" que habita el "mundo" es el "sí-mismo", es decir, el ser del *Dasein* disuelto en el ser de "los otros" bajo la forma que asume el "Uno mismo" con respecto al cual el "ser" fija y construye su "estabilidad". El modo propio de ser-sí-mismo, dice Heidegger, no consiste en un estado "excepcional" del *Dasein* sino tan sólo una modificación existenciaria del Uno, pues el "*ser-sí-mismo-propio*" constituye un modo de ser propio del *Dasein*, al igual que su alienación en las normalizaciones ejercidas por el Uno.

3.8. El análisis temático del estar-en

La analítica existencial tras haber "descubierto" la estructura originaria del "estar-en-el-mundo" a partir del "todo fenoménico" bajo el cual se presenta, corresponderá ahora, según el programa de *Ser y Tiempo*, efectuar el pasaje del análisis ontológico, al llamado análisis temático del "estar-en" preservando en todo momento el carácter cooriginario de aquella estructura tal como fuera descubierta. En efecto, el análisis temático, al igual que el análisis ontológico, no proceden conforme al modelo de una derivación axiomática deducida de un "primer principio elemental" sino que parte *ab initio* de la estructura co-originaria del "estar-en". Para ello, el análisis temático del "estar-en" en cuanto tal, adoptará dos direcciones: A. La constitución existencial del Ahí, y B. El ser cotidiano del Ahí y la caída del *Dasein*. A su vez, la constitución existencial del Ahí, comprende los siguientes fenómenos:

a) el Da-sein como disposición afectiva (§29); b) el miedo como modalidad de la disposición afectiva (§30); y c) el Da-sein en cuanto comprender (§31). (En este caso, la escritura del Da-sein se encuentra separada por un guión con el objeto de enfatizar el "Ahí"en tanto "existencial"). La sección B, por su parte, se aplicará a la exposición del ser cotidiano del Ahí, y al esclarecimiento del fenómeno de la caída, en la cual, se analizarán, en correspondencia con el fenómeno constitutivo del discurso, las siguientes modalidades existenciales: 1. La habladuría (§35); 2. La curiosidad (§36); 3. La ambigüedad (§37); y por último, 4. La caída y el estado de arrojado [*Geworfenheit*] (§38). Conforme al programa de *Ser y Tiempo*, y de acuerdo al orden de sucesión de la Analítica existencial, se corresponde con el capítulo quinto, tal como puede verse desarrollado en el siguiente gráfico.



3.8.1. La disposición afectiva del Da-sein

Bajo este término se designa al estado de ánimo o "temple anímico" y se refiere al "modo de encontrarse" el Da-sein en lo cotidiano. La disposición afectiva [*Befindlichkeit*], desde el punto de vista óntico, constituye lo más conocido y por medio de aquel estado, el Da-sein queda "expuesto" como tal en el "Ahí". Por ello, el carácter existencial que reviste esta estructura requiere un análisis minucioso. La expresión: "ahí ando", la cual suele ser utilizada como respuesta "sin más" frente a la pregunta habitual que interroga sobre el estado de ánimo, designa ónticamente al hecho del encontrarse en el "Ahí", aunque dicha expresión, usualmente, suele encubrir su contenido ontológico y pasar desapercibido. El "temple anímico" se caracteriza por descubrirse "siempre abierto"; sin embargo el Da-sein desconoce su procedencia y dirección, y tan sólo experimenta el "que es" tal como se hace patente en el Ahí como lo "ya abierto". Heidegger caracterizará a este desconocimiento de la procedencia y direccionalidad de lo abierto en el estado de ánimo: "*estado de arrojado*", [*Geworfenheit*] también "*derilección*" y según la cual, el Da-sein experimenta la "facticidad" de la entrega a sí-mismo. El "que es" del temple anímico debe ser considerado como la determinación existencial del ente que es y se manifiesta bajo la forma de estar-en-el-mundo. El "que [es]" de la facticidad del *Dasein* no debe comprenderse como un mero factum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del *Dasein*, asumido en la existencia. Al respecto, dice Heidegger, el "que [es]" de la facticidad jamás puede ser descubierto o hallado en una intuición. El temple anímico se encuentra sujeto a la mayor indeterminación y se experimenta como una "carga", y el *Dasein*, "nada sabe" respecto de ello, y nada puede saber, ya que el "conocimiento" resulta insuficiente frente al "abrirse" originario de los estados de ánimo. La expresión "me siento aliviado", designa ónticamente el carácter

ontológico del temple anímico que se experimenta como "carga". El "estado de ánimo" instala al *Dasein* en el "Ahí", "sin más", y aunque por la vía del "conocimiento" pueda identificarse una procedencia y una direccionalidad, lo "fáctico" del "Ahí" permanecerá en su más pura indeterminación y desconocimiento. Nótese que las psicologías del "yo", en franca oposición con respecto a la metodología de la analítica existencial, se constituyen como vías posibles de "tematización" del temple anímico. Sin embargo, por esta vía, el ente así tematizado, sólo puede toparse con categorías, atributos o cualidades, tales como la intensidad o el umbral anímico, dinamismos psíquicos, conductas, etc.; mientras que lo originario de aquella estructura existencial permanece inaccesible al análisis psicológico. El "estado de ánimo" abre de un modo originario el estar Ahí del *Dasein*, y al mismo tiempo, dice Heidegger, es capaz de cerrarlo y obturarlo, tal como lo demuestra la "indisposición afectiva" o mal humor. La psicología, como forma de tematización de lo anímico, no acierta en su carácter originario, pues aquel no procede del "interior" (intrapsiquíco), ni del exterior (atravesamiento) sino que emerge del mismo "estar-en-el-mundo". Por ello, toda asimilación de lo psíquico al temple anímico yerra el camino de su esclarecimiento, pues la "disposición afectiva", desde la mira de una analítica existencial, la "descubre" como una forma existencial fundamental propia del "estado de abierto"co-originario, en tanto "ya-está-allí" y forma parte del todo unitario fenoménico bajo la cual se presenta. Así, el "temple anímico" de la disposición afectiva es el componente constitutivo existencial de la apertura del *Dasein* al mundo.

La "disposición afectiva" no puede ser explicada por una mirada teorética, ni por un "conocimiento" del mundo, dado que este modo de ser cognoscitivo reduce lo que comparece en el mundo bajo la uniformidad de lo puramente presente, y por lo mismo, lo originario es "pasado por alto". Nótese que los "estados de ánimo", original-

mente, fueron objeto de preocupación de la filosofía, siendo que la primera gran sistematización de aquellos estados fue proporcionada por Aristóteles. En la *Retórica* Aristóteles lleva a cabo una minuciosa descripción de los "estados de ánimo", no sólo los de la audiencia sino los del orador ya que la "disposición afectiva", o el temple anímico suscitado por el disertante condiciona los resultados y el alcance de su discurso. Así, contrariamente a lo esperado de una retórica como disciplina discursiva, Aristóteles, analiza allí los "estados de ánimo" a partir de la función que éstos cumplen en la recepción del discurso. Y ya sea que éstos se muestren adversos o propicios, el "temple anímico" es la materia y condición de posibilidad sobre la cual todo discurso puede desplegarse.

De este modo, la analítica existencial debe "entregar" lo originario que reside en el temple anímico concebido como una forma existencial fundamental que caracteriza al ser-Ahí del Da-sein. El alcance de esta analítica debe ser delimitado y circunscrito frente al alcance de toda psicología de los estados de ánimo, para la cual, éstos no comparecen a partir de lo originario que reside en ellos, sino como fenómenos concomitantes de llamada "psique", cuya significación y carácter ontológico queda soslayada en la determinación temática que se efectúa de la disposición afectiva.

3.8.2. El miedo y la angustia

El miedo, dice Heidegger, puede ser analizado desde tres posiciones: el "ante qué" del miedo; el "tener miedo", y el "por qué" del miedo. Ahora bien, la conexión de estos tres momentos o posiciones con respecto al miedo viene a poner de manifiesto la estructura misma de la disposición afectiva en general.

Ahora bien, el "ante qué" del miedo a la luz de la analítica existencial, no informa ónticamente acerca de lo "temible" del ente que así

comparece, sino que procura determinar fenoménicamente aquello que aparece como "temible" en su carácter de tal.

El "ante qué" del miedo se muestra bajo el carácter de lo amenazante que comparece en la "cercanía" existencial del estar-Ahí del *Dasein*. Lo "amenazante" irrumpe en la espacialidad del *Dasein* y transforma lo familiar cotidiano en lo extraño e inhabitable. El "tener miedo" constituye una de las posibilidades del "estar-en-el-mundo", y siendo que el *Dasein*, "inmediata y regularmente" es en función de aquello *de lo cual* se ocupa, el peligro de lo amenazante se cierne sobre el "estar-en-medio-de". El miedo, "abre" al *Dasein* bajo una forma privativa, desestabilizadora, por ello, cuando el "miedo" ha pasado, se dice: "me he recuperado". El "tener miedo", es decir, el estado de "medrosidad" consitituye y caracteriza a una de las formas del "estar-Ahí".

Ahora bien, conforme a nuestra lectura de Heidegger, corresponde ahora, vincular el fenómeno del miedo con el fenómeno de la "angustia", la cual, sin embargo, será analizada según el programa de la analítica existencial, en el marco del "cuidado" como una disposición afectiva fundamental que caracteriza al "estado de abierto" del *Dasein*. En este caso, nos ha parecido pertinente analizar seguidamente el miedo sobre el fondo de la "angustia", pues ambos fenómenos se co-pertenecen existencialmente.

El fenómeno de la angustia, al igual que el "tener miedo", plantea la cuestión fenoménica del "ante-qué"; el "angustiarse", y el "por qué" de la angustia. Sin embargo, a diferencia del miedo, el "ante-qué" de la angustia permanece siempre en la más oscura indeterminación.

El *factum* de la angustia como disposición afectiva fundamental del *Dasein* muestra un estado de "extrañamiento" [*Unheimlichkeit*] con respecto a la cotidianidad. Cuando el *Dasein* se angustia, éste se aísla de su "estar-en-el-mundo". La angustia viene a revelar en el *Dasein* a su ser más propio a partir de aquel extrañamiento cuyo efecto en tanto ominoso evoca al *Unheimlichkeit* freudiano. En efec-

to, gracias a la publicidad cotidiana del Uno y el estado público interpretativo, el *Dasein* alcanza la tranquilizadora seguridad de sí mismo cuya disposición efectiva puede recogerse bajo la forma de un "estar como en casa" [*Zuhause-sein*]. La angustia, en cambio, introduce una ruptura en el estado de familiaridad, y "trae de vuelta" al *Dasein* de su estado de caído en el mundo en el cual se absorbe confrontándolo a su singularidad como un *solus ipse*. El *Dasein*, aclara Heidegger, no huye ante un ente intramundano sino que se vuelve hacia él procurando reestablecer con ello la familiaridad y la tranquilizadora seguridad que le provee el Uno en el "ocuparse". Claramente, el *Dasein* pretende restituir la continuidad de lo simbólico interrumpida por la irrupción de la angustia como la presencia de la "nada" en el sentido de un "derrumbarse" el mundo abierto en su significativididad. Por ello, los entes intramundanos y el estar-con, ya nada significan para el *Dasein* que se angustia, y la significatividad abierta por el "estar-en-el-mundo" se suspende, y asimismo lo que se encuentra a la mano y que circunda al *Dasein* se hunde ahora junto a todo ente.

La angustia, como hemos precisado, se opone al miedo. La primera caracterización ontológica del miedo revelaba el "ante que" por medio del cual se suscita, y que es siempre un "ente intramundano". Ahora bien, el miedo, tal como lo aclara Heidegger, no es sino la angustia "caída en el mundo" en virtud de lo cual la angustia en tanto ésta resulta "por" estar-en-el-mundo se oculta y encubre. El miedo, dice Heidegger, no es sino una angustia "impropia" que se oculta para sí misma. Este acotamiento de la angustia mediante su transformación en el miedo, cambia el "ante que" difuso y ubicuo de la angustia en un miedo "por", transformando la imposibilidad en impotencia, y la falla estructural del "estar-en-el-mundo" por una falla fenoménica del tipo "tener miedo por" un ente intramundano.

Así, la angustia, marcada por la indeterminación y la insignifican-

cia, opuesta al miedo en la cual aquella degrada su condición, es lo que abre en el *Dasein* el momento de mayor singularidad y lo coloca frente a sus posibilidades auténticas. En efecto, la angustia le revela al *Dasein* su "estar-en-el-mundo" bajo la forma más propia y dispone su ser para sí mismo. Claramente, la angustia es el momento óntico-ontológico por excelencia gracias al cual el *Dasein* "transforma" su "estar-en-el-mundo" cadente en el Uno, por un "estar-en-el-mundo" separado de aquel. La "vuelta" hacia el sí-propio operada por la angustia se produce a partir de la pérdida de significatividad de los entes intramundanos, y siendo que éstos ya se han derrumbado para el *Dasein*, éste no puede comprenderse con arreglo a ellos sino que ahora se "comprende" a sí mismo a partir del "sí-propio".

La caracterización ontológica de la angustia, tal como la postula Heidegger, se vincula al fenómeno de la caída y a la absorción en el Uno y se diferencia del miedo por la naturaleza del objeto que la suscita. Así, el "ante que" del miedo es siempre un ente intramundano siendo que su carácter amenazante reside en el "Ahí" de este ente, es decir, en la cercanía espacial del *Dasein*. Y en ello, no puede dejar de evocarse a la fobia tal como es postulada por Freud en el sentido de una presencia amenazante del objeto temido, y que remite una vez que éste se ha alejado; por ejemplo, la fobia a los caballos del pequeño Hans. En este punto puede constatarse una convergencia entre la operación analítica y la analítica existencial por cuanto la primera "desoculta" a la fobia como angustia remitiéndola a la fuente "originaria" de la que procede y con arreglo a la cual opera su desplazamiento. La fobia, desde el punto de vista analítico, no es sino la expresión de la angustia "acotada" y remitida a un objeto. La interpretación analítica no hace sino "re-transitar" el camino de la fobia tal como se presenta hasta acceder a la angustia que la suscita. Pero esta operación no transcurre conforme a "planos espaciales" del tipo superficie-profundidad, sino en el espacio discursivo abierto por la palabra según el campo y la función que ésta funda. Del mismo

modo, la analítica existencial no busca en lo "profundo" del ser sino en su facticidad, en el "ahí" de la existencia tal como el *Dasein* se despliega en el espacio ontológico que le concierne. De este modo, el "miedo" que ocultó lo originario de la angustia se "descubre" como angustia "por" estar-en-el-mundo. Aquí, el estado público interpretativo le propone al *Dasein* una serie de "entes" posibles ante los cuales puede "sentirse" miedo. Así, la agorafobia, la claustrofobia, la zoofobia, etc., no son sino las ofertas "significantes", las "tematizaciones" bajo las cuales la angustia en tanto tal se "desnaturaliza" asumiendo la forma de una "fobia".

El objeto del miedo, en términos de la analítica existencial, el "ante que", está siempre determinado, se trata de un "algo" "ante que " se teme y proviene siempre de un ente intramundano que ha sido "abierto" y "descubierto" bajo ese carácter y por lo mismo se halla cargado de significatividad. La angustia, en cambio, carece de un "ante que", es decir, de un objeto suscitador, siendo que el "ante que" de la angustia es el "estar-en-el-mundo" en cuanto tal y en el cual la "significatividad" se suspende. En este caso, el "ante que" de la angustia no está determinado ni proviene de un ente intramundano y por lo mismo no se halla en condición respectiva. Asimismo, lo amenazante de la angustia no puede ser localizado en "ninguna parte"ni procede de ente alguno, por lo demás, la significatividad del mundo abierta por el todo respeccional de los entes intramundanos sucumbe en su totalidad siendo ésta una de las características fenoménicas fundamentales de la angustia y por medio de lo cual la angustia se revela como angustia "por" estar-en-el-mundo. Lo propio de la angustia es el carecer de objeto, y su aparición no depende de la cercanía o proximidad de algún ente, sino que ya está en el "Ahí". Por ello, Heidegger postula que el "ante que" de la angustia" es el "*mundo en tanto tal*". Sin embargo, la "nada" de la angustia, tal como suele ser caracterizado por el hablar común, si bien acierta ónticamente con respecto a la

"nada", no así con respecto al "algo" originario de la angustia, el cual, como ya se ha precisado, consiste en el *"mundo en tanto tal"*. Ahora bien, la angustia es el correlato existencial de la huída del *Dasein* ante sí mismo, ante aquello que éste descubre en el fondo de su ser como "nada". Así, la "separación" del estado de absorción del Uno "descubre" el fondo del ser del *Dasein* como "nada". El *Dasein* huye de la angustia "por" estar-en-el-mundo", y lo que "abre" la angustia en un sentido existencial no es sino la posibilidad de ser del propio *Dasein*. En efecto, la angustia es concomitante con el fenómeno del derrumbe del mundo como un todo respeccional y significativo. Una vez que la significatividad del "mundo" en cuanto tal queda suspendida, el *Dasein* reencuentra la posibilidad de su propio ser a partir del aislamiento en el cual aquella lo confina. De este modo, por medio de la angustia, el *Dasein* se *vuelve hacia* el más propio poder ser. La angustia conduce al *Dasein* hacia la libertad de escogerse, y lo abre como *solus ipse*. Pero este aislamiento no lo arroja a un estado de cosa-sujeto aislado del mundo sino que lo abre en dirección (*propensio in*) hacia sus posibilidades de ser cedidas antes a la estabilidad que le proveía el Uno a partir del estado público interpretativo, y de la caída en el "mundo" concomitante. Claramente, la angustia es el momento de mayor singularidad existencial, un verdadero *solus ipse* que revela de un modo eminente la estructura *estar-en-el-mundo* que es propia del *Dasein*. La angustia "arranca" al *Dasein* de su estado de caída en el mundo y de la alienación del Uno quien ya había decidido todas las posibilidades de ser del *Dasein*. La angustia desde un punto de vista óntico-existenciario es lo que se produce a partir de la "separación" del *Dasein* alienado en la publicidad del Uno.

La angustia, no sólo "comprende" la posibilidad más propia del *Dasein*, sino que en este "bosquejar" el ser se abre un "más allá" de éste, asimismo, la irrupción de la angustia en tanto "aísla" (*solus ipse*) al *Dasein* del mundo y de los entes, lo entrega así a sus posibi-

lidades genuinas. Ahora bien, Heidegger llamará "cuidado" [*Sorge*], a este modo de existir auténtico y es lo que permite crear las condiciones ontológicas de la unidad del *Dasein* abiertas por al angustia.

3.8.3. El Comprender y la interpretación

El fenómeno del "tener miedo" junto al fenómeno de la angustia como "desocultamiento" de lo originario del miedo, deben ser remitidos al "comprender" y a la "interpretación". La comprensión es lo que le permite al *Dasein* "proyectar" su ser en dirección hacia múltiples posibilidades, y donde el "proyectar" es una de las formas que adopta el "poder ser". Ahora bien, el despliegue y el desarrollo que corresponde al "comprender", Heidegger lo denomina: "interpretación". [*Auslegung*]. La relación entre el "comprender" y el "interpretar" no consiste en una relación cognoscitiva o teorética sino en una relación existencial, según la cual la "interpretación" despliega aquello que reside en el comprender. Por ello, dice Heidegger, la "interpretación" no transforma lo "comprendido" en otra cosa diferente, sino que permite a lo "comprendido" alcanzar su propia manifestación. "Interpretar" no consiste en un "tomar conocimiento" de lo comprendido sino en el despliegue y elaboración de las posibilidades "ya proyectas" en el comprender.

En efecto, el "comprender" y el "interpretar" no constituyen operaciones meramente cognitivas, sino que todo comprender e interpretar propio del *Dasein* se encuentra "ya-abierto" a partir de un temple anímico. El comprender se efectúa siempre desde una "disposición afectiva".

Por ejemplo, en la mirada circunspectiva por medio de la cual el útil "comparece a la mano" conforme al "para-que", se funda en una visión "comprensiva" e "interpretante" a la vez. Así, cuando el

Dasein divisa un "martillo" no emite un enunciado teorético acerca del útil "martillo" sino que se vale de éste en tanto tal y conforme al "para-que" del útil respectivo. En este caso, se dice que le *Dasein* ha efectuado un trato circunspectivo-interpretante. La relación que se establece entre la mirada comprensiva y el hacer interpretante, es previa a todo enunciado y tematización del útil. La interpretación, en tanto operación existencial, no viene pues a agregar "sentido" sino que es la forma por al cual el útil "comparece" a la mano. Y si acaso la mirada circunspectiva "comprende" el "para-qué" del útil, la "interpretación" lo "efectúa" por medio del uso que se hace de aquel útil. Por ello, el servirse de lo que está "a-la-mano" no requiere de una interpretación teorética y explícita del útil, y aunque se proceda a ella, nuevamente regresa al estado de comprensión implícita. La interpretación, por lo demás, se mueve en el todo respeccional "ya comprendido", y se funda en una *manera previa de ver.* Por ello, la "interpretación" no consiste en una aprehensión original de "algo" sino que siempre está remitida al todo respeccional que ésta descubre. La operación de la interpretación parte de un supuesto, de algo "ya dado" por la mirada comprensora.

A partir de las operaciones existenciales del "interpretar" y el "comprender" surge de un modo concomitante la cuestión del "sentido". Cuando un ente intramundado ha sido "descubierto" formando parte del todo remisional, se dice entonces que el ente en cuestión "tiene sentido". El "sentido", en este marco, consiste pues en la estructura existencial-formal del estado de apertura que es propia del "comprender". El "sentido" no es una propiedad o cualidad del ente que pudiera faltarle o acaso poseerla en sí misma, sino que constituye un existencial propio del *Dasein.* Así, los "entes" no tienen "sentido" sino que éste le es otorgado por el *Dasein* a partir la operación comprensora-interpretante mediante la cual se "descubre" el sentido como tal.

Ahora bien, la forma por la cual el "sentido" puede ser transmisible tan pronto como la interpretación lo ha "descubierto", es pues el "enunciado". El "enunciado" como derivado último de la interpretación, adquiere su forma comunicable en el "discurso" por medio del cual se articula. Y si acaso la comprensibilidad "ya-está" articulada, el discurso como fundamento ontológico-existencial del lenguaje, es lo que permite la "articulación" de la comprensibilidad. Así, lo que resulta articulable en la interpretación, es pues, el "sentido", y lo que resulta articulado en la articulación del discurso, será, en este caso, el "todo de significaciones".

3.8.4. El fenómeno de la caída

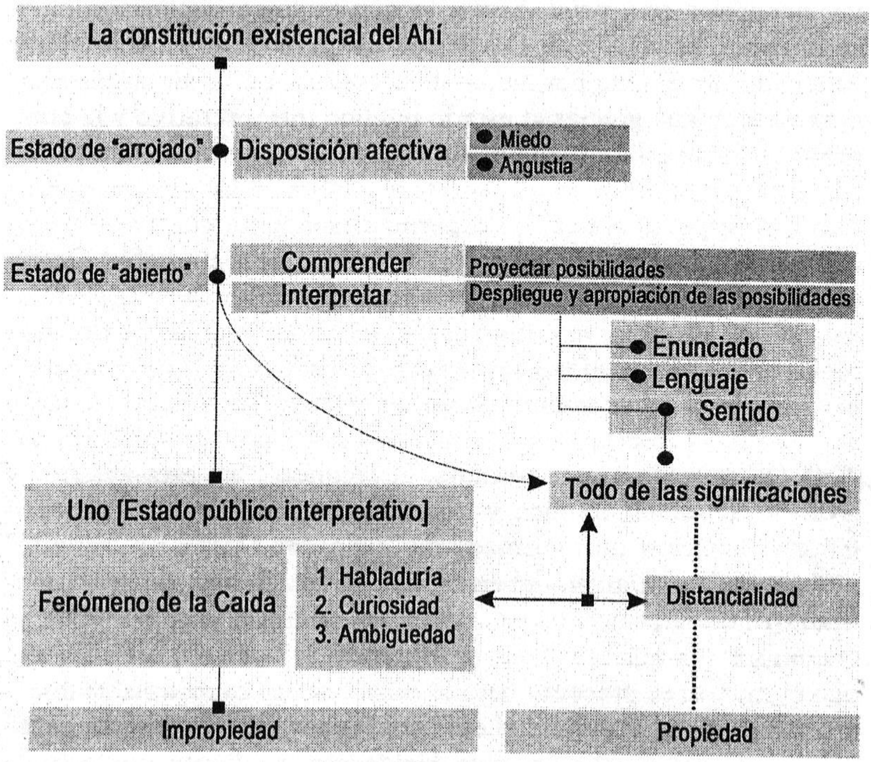
El fenómeno de la "caída" podrá ser aclarado y elucidado ontológicamente tan pronto como se progrese en la comprensión del "estar-en-medio-del-mundo". En efecto, la "caída" [*Verfallen*] no debe ser comprendida peyorativamente sino como el modo de estar-en-el mundo a partir del estado de arrojado y abierto. El *Dasein* está siempre "caído" en el mundo en el cual "se ocupa". El estado de la caída designa el "absorberse" en el co-estar y en la co-existencia regida por la habladuría, la curiosidad, y la ambigüedad. Gracias al fenómeno de la "caída", el estado de impropiedad del *Dasein* recibe ahora una determinación más rigurosa. Sin embargo, la "impropiedad" con la cual se caracteriza al fenómeno de la "caída", no debe ser considerada sobre el fondo de una "propiedad" positiva, pues la "impropiedad" en tanto tal, lejos de representar un menoscabo de la facticidad del *Dasein*, define a su modo de ser cotidiano. El "no-ser-sí-mismo" representa una posibilidad positiva del ente esencialmente ocupado en lo cotidiano y regido por el ser de los "otros"en el cual "disuelve" su propio ser. El *Dasein* "caído" en el mundo debe ser comprendido como la forma que

adopta el existencial "estar-en-el-mundo". Por ello, la estructura ontológico-existencial de la caída no designa a un estado óntico negativo o deficiente con respecto a un estado superior o más desarrollado.

La "caída" consiste en aquella absorción del *Dasein* en el estado público del Uno. El *Dasein* está "perdido" en el Uno, en la trama que teje su estado público interpretativo con arreglo al cual conforma y nivela las posibilidades de su ser. La "habladuría" es la forma por medio de la cual se efectúa la caída en el mundo. Los fenómenos de la comprensión e interpretación por medio de los cuales el *Dasein* hace comparecer en el mundo el todo de la remisión y de la significación, son absorbidos por el estado público interpretativo, y de este modo, el ser del *Dasein*, se "aviene" a las interpretaciones normalizadoras y prefiguradas del ser de lo cotidiano. La "caída" es pues la forma de habitar la medianía, y las "interpretaciones" que provienen del Uno, retienen y consolidan al *Dasein* en su caída.

El siguiente gráfico analiza el fenómeno de la caída tomando como punto de partida la constitución existencial del Ahí del *Dasein* según los estados de "arrojado" y "abierto" desde la disposición afectiva, y las operaciones de la comprensión e interpretación hasta destinarse finalmente al "todo de las significaciones". Ahora bien, el *Dasein*, como lo muestra la línea de puntos, se encuentra "ya-caído" en el Uno quien abastece y provee de "significación" al ser por medio de la habladuría a la que puede considerarse como el estado medio interpretativo propio de la medianía y la mediocridad. Cuando el "todo de las significaciones" con respecto a la nivelación y estabilidad del ser no son experimentadas en los términos de una "insuficiencia", se dice que el *Dasein* se encuentra "caído" en el mundo bajo la forma de "impropiedad", y bajo este estado "disuelve" su ser en el ser de los otros según las formas del "sí-mismo". Cuando el *Dasein* no se "conforma" a las nivelaciones del ser y experimenta la "interpretación pública" en

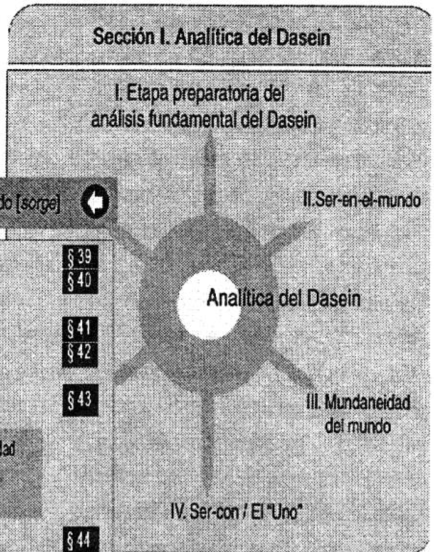
los términos de una "insuficiencia ontológica", entonces se dice que el *Dasein* "comprende" sus posibilidades de ser por fuera del "sí-mismo" y gracias a esta "distancialidad", se encamina hacia el ser "sí-propio" opuesto al "sí-mismo" prefigurado y "ya-intepretado" en el Uno.



3.9. El cuidado

La estructura "estar-en-el-mundo", tal como ha sido expuesta y descubierta por la analítica existencial, conforma un todo unitario cuya manifestación fenoménica fue desarrollada por Heidegger en la primera sección de *Ser y Tiempo*, cap. 2-5. El todo estructural así mostrado debe ser ahora caracterizado desde una perspectiva *ontológica-existencial.* Según lo que pudo ser alcanzado en el análisis del "estar-Ahí, el *Dasein* está siempre caído en el mundo y "alienado" en el Uno por medio de la captura de su ser propio ejercida y efectuada gracias al estado público interpretativo y la comprensión media. La prueba de una tal captura consiste en el asentimiento y conformidad que presta el *Dasein* al estado interpretativo con respecto al cual no experimenta éste ninguna insuficiencia ontológica. De este modo, el "sí-mismo" en el cual el *Dasein* disuelve su ser propio, abastece y resume el universo de posibilidades del ser. Por ello, la cotidianidad del *Dasein* puede ser definida según la fórmula heideggeriana como *el estar-en-el-mundo cadentemente-abierto, arrojado-proyectante, para el cual en el estar en medio del "mundo" y co-estar con otros le va su poder ser más propio.* (§ 39, 204) De acuerdo a esta fórmula, el "mundo" "ya-está-abierto" y una tal condición implica y supone a la "caída" como un todo fenoménico. Si hemos afirmado que no existe *Dasein* sin "mundo" ni "mundo" sin *Dasein*, debemos agregar ahora a la luz de lo analizado ontológicamente que no existe "mundo" sin que éste se encuentre "ya-abierto" bajo la forma de la "caída" en él. De ahí que el mundo se presente bajo la forma de lo "*cadentemente abierto*". Ahora bien, la totalidad del *Dasein* captado fenoménicamente sólo podrá ser elucidado, dice Heidegger, mediante una mirada dirigida *a través del todo*, y en modo alguno procediendo por partes. En efecto, la mirada teorética dirigida al *Dasein* según las determinaciones impuestas por las psicologías (del "yo", psicología

profunda o psicología interpersonal), y aún el saber antropológico, no aciertan con lo originario que se ha abierto en la cotidianidad del *Dasein*, y menos aún pueden servir las percepciones o autopercepciones introspectivas. A la estructura ontológica del *Dasein* le corresponde la comprensión del ser; por ello, el *Dasein*, "siendo" por medio de la existencia misma "se abre" para "sí" en su propio ser. La disposición afectiva y el "comprender" constituyen, tal como se ha mostrado, el modo de ser propio que cabe en tal "estado de abierto". Al respecto Heidegger se formula una pregunta "clave": ¿existirá acaso alguna disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente? El sentido de la pregunta se orienta hacia la posibilidad de un "estado de abierto" que no revista la forma de un estar *cadentemente-abierto*, es decir, que la "apertura" misma del *Dasein* no desemboque "inmediata y naturalmente" en la "caída". La respuesta es: "la angustia". Por medio de la "angustia" el *Dasein* se sustrae a la caída en el mundo y se coloca en dirección hacia lo más originario de su ser, y con ello, se presenta asimismo el fundamento fenoménico para una captación explícita de la totalidad originaria del ser del *Dasein*. Ahora bien, este ser de tal modo "abierto" es lo que se revela como "cuidado". El "ser" dice Heidegger es lo que se revela como "cuidado", y así ha sido desde antiguo. El "cuidado" como estructura ontológica requiere, al igual que la analítica existencial, una delimitación precisa frente a fenómenos tales como el deseo, la voluntad, el impulso, etc. Ahora bien, la estructura ontológica del cuidado, tal como es abordada por la analítica existencial, pone en manifiesto: 1. la disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente del estado de abierto del *Dasein*. 2. el ser del *Dasein* como cuidado. 3. La relación que mantiene el *Dasein* con la realidad y la mundaneidad. 4. La cuestión de la verdad y el "estado de abierto".



VI. Cuidado [*sorge*]

1. La pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del Dasein — § 39
2. La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente del estado de abierto del Dasein — § 40
3. El ser del Dasein como cuidado — § 41
4. Confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del Dasein — § 42
5. Dasein, mundaneidad y realidad — § 43
   - a. Realidad como problema del ser del "mundo exterior" y de su demostrabilidad
   - b. Realidad como problema ontológico
   - c. Realidad y cuidado
6. Dasein, estado de abierto, y verdad — § 44
   - a. El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos
   - b. El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional de verdad
   - c. El modo de ser de la verdad y la presuposición de la verdad

4
Conclusiones Generales

Conforme a la lectura propuesta, hemos procurado "exponer" la estructura de *Ser y Tiempo*, no ya a partir de sus encadenamientos lineales, es decir, según el "orden" expositivo de presentación, sino extrayendo de éste el armazón lógico en el cual, según nuestra hipótesis, se sostiene y organiza el entramado axiomático del conjunto. Por medio de esta lectura "estructural" de Heidegger, nos ha sido posible aislar una serie de dicotomías capaces de dar apertura, a su vez, a una serie de fenómenos discursivos, gracias a lo cual, la lectura estructural se muestra fecunda con respecto a su capacidad para generar nuevos encadenamientos. Teniendo en la mira tales propósitos, hemos discriminado dos planos: el eje de los postulados o principios, y el eje de los encadenamientos argumentativos, procurando en todo momento "mostrar" allí sus múltiples y complejas intersecciones. Y a partir de las condiciones generadas por efecto de la misma lectura, se ha procurado "situar" y "localizar" signifi-

cativamente el "lugar" discursivo de la "analítica existencial" y el horizonte de su aplicación en el marco general de la obra.

Ahora bien, el "movimiento" argumentativo de *Ser y Tiempo* no procede conforme a un modelo rectilíneo o lineal, sino más bien, se trata de un movimiento espiralado que parte de un todo estructural, o "fenómeno unitario" bajo el cual se presenta la existencia del *Dasein*, y progresa por los mismos puntos aunque bajo formas de organización diferentes. Por ejemplo, en el capítulo quinto, destinado al análisis temático de la estructura "estar-en" a partir de la cual se determinan ontológicamente las posibilidades y maneras de "ser" del *Dasein*, Heidegger regresa a esta estructura "sin perder de vista" lo ganado hasta aquí para exponer ahora el fenómeno del cuidado. Así, el "hilo conductor" de *Ser y Tiempo* no procede, dijimos, conforme a una trayectoria lineal, tal como cabe esperar del desplazamiento de un "hilo", sino "enlazando" como si se tratara de un bucle, a cada uno de los términos primitivos que componen el "todo fenoménico" de la estructura "estar-en-el-mundo" para exponer allí sus distintos momentos constitutivos. Este procedimiento, dice Heidegger, se opone a la tendencia metodológica según la cual se procura buscar el "origen" de las cosas a partir de un "primer principio elemental" del cual se derivan las consecuencias axiomáticas del sistema en su conjunto. La ontología ha incurrido en un tal procedimiento, y por lo mismo, su punto de partida no ha sido la co-originariedad del todo fenoménico bajo el cual se presenta el *Dasein*, sino que ha partido de un "ser" más allá del ente. De este modo, no sólo se toma la parte por el todo, sino que se "disuelve" el contenido positivo del fenómeno en fragmentos irreconciliables luego, ya que la ontología no ha "aclarado" previamente el carácter óntico de esta estructura, distorsionada luego por efecto de la misma metodología que procuraba exponerla.

El movimiento argumentativo de *Ser y Tiempo* parte de lo óntico-fenoménico y progresa hacia lo ontológico originario, el cual no

se recupera en un plano superior o distante con respecto a la facticidad misma del *Dasein*, sino que lo ontológico será "descubierto" en la misma constitución existencial del "Ahí". He aquí pues el giro ontológico que caracteriza al pensamiento heideggeriano el cual puede comprenderse en los términos de un desplazamiento radical con respecto al eje de la metafísica y la ontología tradicionales. En efecto, lo originario de la estructura existencial del *Dasein* podrá ser expuesto a partir de una investigación fenoménica del "todo estructural unitario" de la existencia tal como esta se presenta. Una vez que lo fenoménico haya sido agotado por el análisis, éste revelará su contenido ontológico originario, el cual, no "subyace" en la profundidad, ni en la lejanía, sino en el mismo plano que se hace presente el "todo unitario" de la existencia. Para la ontología tradicional la "esencia" del ser se recuperaba en un plano situado más allá del ente. Para la analítica existencial, la esencia del ser consiste en su existencia, y ésta no se recupera sino en el mismo plano donde se presenta aquel "todo fenoménico", pues sólo el análisis de este todo aportará a la analítica existencial la materia necesaria para "descubrir" y "desocultar" lo ontológico que reside en aquel. Por ello, la expresión "residir", "habitar" resulta desde el punto de vista del análisis existencial la más adecuada, en tanto lo que "reside" ya-está allí, y como tal debe ser descubierto.

Hemos llegado así al final de un recorrido arduo pues la meta que nos hemos propuesto ha sido "exponer" la analítica existencial a partir del trayecto argumentativo desplegado por los mismos "hilos conductores" que allí se anudan y desanudan sucesivamente en torno a la pregunta originaria por el "sentido" del ser. La analítica existencial consiste en una herramienta de investigación de lo fenoménico cuya mira última apunta al "descubrimiento" del sentido del ser que aparece entramado en lo fenoménico como "todo unitario". El "hilo conductor" de la analítica, tal como lo sugerimos

en nuestras hipótesis de lectura, parte de lo dado fenoménicamente y enlaza a cada una de las estructuras existenciarias hasta llegar finalmente a lo que Lacan llamaba "punto de basta", o "punto de capiton". El "sentido del ser" es entonces ese punto de capiton que nos hemos propuesto cernir en esta primera aproximación. Y al respecto, no hay garantía de haberlo alcanzado, por lo cual, deseamos que el lector nos redima con su indulgencia allí donde las inevitables lagunas y omisiones se hubieran deslizado.

5
ALGUNAS FÓRMULAS GENERALES COMPLEMENTARIAS

FÓRMULAS

1. La esencia del *Dasein* consiste en su existencia. (§9, 67)

2. La indiferencia cotidiana del *Dasein* la llamaremos *medianidad*. [*Durchschnittlichkeit*] (§9, 69)

3. Todas las explicaciones [*explicate*] que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando a la estructura de su existencia. (§9, 69)

4. [...] los caracteres del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, y por ello los llamaremos *existenciales*. (§9, 69)

5. El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto de este ser. (§12, 79)

6. [...] El punto de partida adecuado para la analítica existencial

consiste en la interpretación de la estructura “estar-en-el-mundo”. (§12, 79)

7. La expresión compuesta “estar-en-el-mundo” indica, en su forma misma, que con ella se designa un fenómeno unitario. (§12, 79)

8. El “estar-en” designa una constitución del ser del *Dasein* y es un *existencial.* (§12, 80)

9. El “estar-en-el-mundo” deberá ser aclarado en primer lugar desde el punto de vista del momento estructural “mundo”. (§14, 91)

10. Ni la descripción óntica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del mundo. (§14, 92)

11. “Mundaneidad” es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo. (§14, 92)

12. La derivación “mundano” apunta [...] terminológicamente a un modo de ser del *Dasein*, y nunca al de un ente que está-ahí “en” el mundo. A éste lo llamamos ente del mundo o intramundano. (§14, 93)

HEIDEGGER, Martín: Kant y el problema de la metafísica, trad. por Gred Ibscher Roth, México, F.C.E., Parte Primera, Fórmulas.

1. [...] lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.”

2. [...] si la idea de una *metaphysica specialis* ha de desarrollarse con arreglo al concepto del conocimiento positivo (científico), es precisamente lo que queda por solucionar.”

3. [...] El intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*."

4. [...] El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente. [...] Por eso Kant usa el nombre de "filosofía trascendental" en lugar de *metaphysica generalis* (ontología), al caracterizar la problemática de la ontología tradicional, [...]."

5. [...] La Crítica de la razón pura no tiene nada que ver con la "teoría del conocimiento". Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la Crítica de la razón pura no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. [...]"

HEIDEGGER, Martín: ¿Qué es metafísica?, trad. X. Zubiri, Bs. As., Septimus, 1956, fragmentos.

1. [...] doble característica del preguntar metafísico. En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica. [...] En segundo lugar, ninguna pregunta metafísica puede ser preguntada sin que el interrogador, [...] se encuentre dentro de ella, [...]."

2. [...] Ninguna de las maneras de tratar los objetos supera a las demás. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico; [...]."

3. [En las ciencias, lo] que hay que inquirir es tan sólo el ente y, por lo demás -nada; [...]. La nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por ser nadería. Sin embargo, al abandonar así la nada ¿no la admitimos ya? Pero ¿podemos hablar de admisión si no admitimos nada? ¿No caemos con todo esto en una vana disputa de palabras?

[...] ¿Qué puede ser la nada para la ciencia, sino abominación y fantasmagoría?"

4. La elaboración de la cuestión acerca de la nada, ha de colocarnos en aquella situación que haga posible la respuesta, o que patentice la imposibilidad de la misma. [...]"

5. [...] El pensamiento, en efecto -que siempre es, por esencia, pensamiento de algo-, para pensar la nada tendría que actuar contra su propia esencia."

6. [...] nos está vedado convertir la nada en objeto alguno, [...]."

7. [...] la nada es la negación de la omnitud del ente, es sencillamente, el no ente. [...] Pero la negación es, según doctrina dominante e intacta de la "lógica", un acto específico del entendimiento. [...] ¿Hay nada solamente porque hay no, esto es porque hay negación? ¿O no ocurre, acaso, lo contrario, que hay no y negación solamente porque hay nada? Cuestión no resuelta ni tan siquiera formulada explícitamente. Nosotros afirmamos: la nada es más originaria que el no y que la negación. Si esta tesis resulta justa, la posibilidad de la negación como acto del entendimiento y, con ello, el entendimiento mismo, dependen en alguna manera de la nada. [...]"

"¿Dónde buscar la nada? ¿Cómo encontrarla? Para poder encontrar algo, ¿no es preciso saber que está ahí? [...]"

"Cierto que nunca podemos captar absolutamente el todo del ente; no menos cierto es, sin embargo, que nos hallamos colocados en medio del ente, [...]."

"... ¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma? Se trata de un acontecimiento posible y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es la angustia."

Respecto de la angustia:

8. "[...] nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ente en total. [...]"

9. "[...] descubre la nada [...]."

10. "[...] no es una aprehensión de la nada. [...]"

Respecto de la nada:

11. "La nada se descubre en la angustia -pero no como ente. [...]"

12. "[...] la esencia de la nada: el anonadamiento."

13. "[...] La nada misma anonada. [...]"

14. "[...] es la posibilitación de la patencia del ente, [...]."

15. Existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada. [...] Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma."

16. [...] el ente, es decir, no puede existir sino sosteniéndose dentro de la nada, y si la nada sólo se revela originariamente en la angustia, ¿no habríamos de estar perennemente suspensos en angustia para poder existir?

"Pero ¿qué quiere decir que esta angustia radical sólo acontece en raros momentos? No quiere decir otra cosa sino que, por de pronto, la nada, con su originariedad, permanece casi siempre disimulada para nosotros. ¿Y qué es lo que la disimula? La disimula el que nosotros, de uno u otro modo, nos perdemos completamente en el ente. [...]"

17. [...] la negación se funda en el no, que nace del anonadar de la nada. [...]"

18. [La] angustia radical [está] casi siempre reprimida en la existencia. La angustia está ahí: dormita. Su hálito palpita sin cesar a través de la experiencia [... Puede] emerger en la existencia en cualquier momento. No necesita que un suceso insólito la despierte. [...] Está siempre al acecho, [...]."

19. La metafísica antigua entiende la nada en el sentido de lo que no es, es decir, de la materia sin figura que por sí misma no puede plasmarse en ente con figura, [...]. La [metafísica dogmática cristiana] como la mera ausencia de todo ente extradivino [...]. Pero si, por fin, nos hacemos problema de la nada, [...] es cuando se plantea la auténtica cuestión metafísica acerca del ser del ente. La nada no es ya este vago e impreciso enfrente del ente, sino que se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente. "El ser puro y la pura nada son lo mismo". Esta frase de Hegel [...] es justa. El ser y la nada van juntos; [...]."

"La presunta sobriedad y superioridad de la ciencia se convierte en ridiculez si no toma serio la nada. Solamente porque la nada es patente puede la ciencia hacer del ente mismo objeto de investigación. [...]"

20. La pregunta acerca de la nada nos envuelve a nosotros mismos -a los interrogadores. Es una cuestión metafísica."

21. [...] no [hay] rigor de ciencia alguna comparable a la seriedad de la metafísica. La filosofía jamás podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia."

22. La filosofía -eso que nosotros llamamos filosofía- es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica; [...]."

23. [...] que resuene constantemente la cuestión fundamental de la metafísica, [...] ¿Por qué hay ente y no más bien nada?"

HEIDEGGER, Martín: ¿Qué es filosofía?, trad. por José Luis Molinuevo, Xa ed.

1. [...] Ser y Tiempo. El objetivo principal de este libro será tratar de recobrar el concepto originario de tiempo, como horizonte trascendental desde el que, y sólo a partir de él, puede plantearse la pregunta por el Ser. [...]"

2. [...] la Filosofía no es ciencia del ente, sino del Ser, o, como dice la expresión griega, Ontología... [...] Fenomenología es el nombre del método de toda filosofía científica.

3. [...] la Filosofía no es una ciencia positiva, no tiene por objeto el ente; pero es ciencia.

4. [...]. La Filosofía es, pues, una ciencia crítica, que supone la diferencia entre Ser y ente;

5. [...]. La Filosofía tiene por objeto algo que no "es", en el sentido de que no es un ente, pero que tiene que haber para que podamos comprender el ente."

6. [...] la Historia de la Filosofía es la historia del olvido de su objeto: teniendo como tema el Ser, ha preguntado siempre por el ente, llámese éste Hombre, Naturaleza o Dios. [...]"

7. [...] la Fenomenología, que no es, entonces, una disciplina, sino un método, [...]."

8. La pregunta por el sentido del Ser presupone la pregunta por el Ser de ese ente que pregunta por el Ser, presupone una hermenéutica del *Dasein*. [...]"

9. [...] el sentido del Ser del *Dasein*, que es la temporalidad. [...]"
"[...] es precisamente el tema de la trascendencia, el nexo entre Ser y Tiempo [...]."

10. La Filosofía, la Metafísica, pregunta por la esencia del fundamento, de la verdad, por la Nada (Ser). [...]"

11. El "problema de la Metafísica" consistirá, justamente, en la pregunta: "¿por qué el ente y no más bien la Nada?"; o, como explicitó en la Introducción a la Metafísica: ¿por qué el ente y no el Ser?"

12. La "Kehere" significa, pues, un cambio en el pensar, en la relación del hombre con el Ser [...]."

I. ¿En qué sentido ha llegado la Filosofía a su final en la época presente?

1. La Filosofía es Metafísica. Esta piensa el ente en su totalidad -mundo, hombre, Dios- con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. [...]"

2. [...] La expresión "final de la Filosofía" significa, [...] el acabamiento de la metafísica. [...]"

3. Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo. Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés. Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía. Esta ha entrado en su estadio final. [...]"

4. [...] La Filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, [...]. No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo, estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética. [...] "Final" de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental."

5. [...] las ciencias hablan cada vez más del Ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial. Sólo que no lo dicen. [...]"

II. ¿Qué tarea le queda todavía reservada al pensar al final de la filosofía?

1. En el horizonte de la Filosofía, preguntar por la tarea del pensar significa: determinar aquello que concierne al pensar, lo que todavía es cuestionable para él, el motivo de controversia. [...]"

2. [...] Lichtung -lo abierto libre- [...]."

"Toda metafísica -incluido su adversario el positivismo-, habla la lengua de Platón. La palabra fundamental de su pensamiento -es decir, de la exposición del Ser del ente-, es: el aspecto con que se muestra el ente como tal. [...]"

3. [...] Parménides, quien, por lo que sabemos, fue el primero en reflexionar con propiedad sobre el Ser del ente, [...]."

4. [...] Hemos de pensar que, el no-ocultamiento, como la Lichtung que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. [...]"

5. [...] Mientras que la Ratio y lo rationales sigan siendo cuestionables en lo más íntimo, carece también de fundamento el hablar de irracionalismo. La racionalización científico-técnica, que domina la época actual, se justifica sorprendentemente cada día por sus efectos, todavía imprevisibles. [...] Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética. Es posible que sea sumamente irracional precisamente ese arrastrar."

6. La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la "cosa" del pensar."

SER Y TIEMPO Y ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL
Fórmulas extraídas de *El ser y el Tiempo* (Madrid, FCE, traducción de J. Gaos).

[1] EL GIRO HERMENÉUTICO DE LA FENOMENOLOGÍA

1.1. Crítica al cartesianismo. Del Ego trascendental ha quedado intederminado su *modo de ser*

«Con el "*cogito sum*" pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo "radical" es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del "sum"*» (S.T., § 6)

1.2. Preeminencia de la pregunta por el ser

«Hay que *hacer* la pregunta por el ser (...). Nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser. (...) *Aquello de que se pregunta* en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello "sobre lo cual" los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no "es" él mismo un ente (...) En tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A éstos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser» (S.T., § 2).

1.3. La pregunta por el ser del *Da-sein*

«¿En *qué* ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? (...) Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere (...) decir,: hacer "ver a través" de un ente —el que pregunta—

bajo el punto de vista de su ser. (...) Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término "ser-ahí" (*Dasein*) [...] El hacer en forma expresa y de "ver a través" de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el "ser-ahí") poniendo la mira en su ser» (S.T., § 2)

1.4. El *Da-sein* y la existencia

«El "ser-ahí" es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del "ser-ahí" es inherente, pues, tener el "ser-ahí", en su "ser relativamente a este su ser", una "relación de ser". Y esto a su vez quiere decir: el "ser ahí" se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una "determinación de ser"* del "ser ahí" (...). El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el "ser- ahí" lo llamamos "existencia" (...). La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto* la llamamos "existencial" (...) No se ha menester de "ver a través" teoréticamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino "existenciario". La posibilidad y necesidad de una analítica existencia del "ser ahí" se halla prefigurada en la constitución óntica de éste» (S.T., § 4)

1.5. El concepto de *fenómeno*

La fenomenología es investigación sobre el ser de los

entes. El ser de los entes es comprensible como "fenómeno", es decir, en cuanto un mostrarse en su "como":

«"Fenomenología" quiere decir, pues, (...) permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: "a las cosas mismas"» (S.T., § 7, p. 45).

«*La ontología sólo es posible como fenomenología.* El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por 'lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados» (*Ibid.*, p. 46)

El "fenómeno" así entendido, en sentido "fenomenológico", es ontológicamente anterior al "fenómeno" en "sentido vulgar" (las apariencias en sentido kantiano, lo que se da a la intuición empírica):

«(...) aparecer sólo es posible sobre la base de un mostrarse algo (...). Los fenómenos no son nunca, según esto, apariencias, pero en cambio, toda apariencia necesita de fenómenos» (*Ibid.* P. 40)

1.6. La fenomenología como *hermenéutica del Da-sein* y análisis existenciario

«Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes —ontología. En la dilucidación hecha de los problemas de la ontología surgió la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el ente óntico-ontológicamente señalado, el 'ser-ahí', de tal suerte que acabe por sí misma ante el problema cardinal, la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. De la investigación misma resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación.* (...) Fenomenología del "ser-ahí" es *hermenéutica* en la significación pri-

mitiva de la palabra, en la que se designa el asunto de la interpretación (...). Cobra la hermenéutica como interpretación del ser del "ser-ahí" [el sentido de una] analítica de la "existenciariedad" de la existencia. (S.T., § 7, p. 48).

[2] FACTICIDAD

2.1. Precomprensión y "estado de arrojado" (*Geworfenheit*)

«Y el "ser ahí" es mío en cada caso, a su vez, en uno u otro modo de ser. Se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el "ser-ahí" mío en cada caso. (...)» (S.T., § 9, p. 54).

«La "facticidad" no es la "efectividad" del *factum brutum* de algo "ante los ojos", sino un carácter del ser del "ser ahí" acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido. Ante el "que es" de la "facticidad" no podemos encontrarnos nunca en una intuición» (S.T., § 29, p. 152).

[...]El término "condición de arrojado" designa la facticidad de la entrega a sí mismo. § 29

2.2. Facticidad y responsabilidad

«El ser de este ente es, *en cada caso mío*. En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar "ser relativamente a". El *ser* mismo es lo que le va a este ente en cada caso (...) El 'ser-ahí' *es* en cada caso su posibilidad, y no se limita a "tenerla" como una peculiaridad, a la manera de lo "ante los ojos". Y por ser en cada caso el "ser ahí" esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser "elegirse" a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo "parece ser" que se gana» (S.T., § 9, p. 54). *La expresión "estado de yecto" busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*» (S.T., § 29, p. 152).

[3] DASEIN Y MUNDO

3.1. *Ser-en-el-mundo* como existenciario

«¿Qué quiere decir "ser en"? Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser "en el mundo", nos inclinamos a comprender el "ser en" en el sentido de este complemento. En este sentido se trata de la forma de ser de un ente que es "en" otro como el agua 'en' el vaso. (...) Estos entes cuyo ser unos "en" otros puede determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la del "ser ante los ojos", como cosas que vienen a estar delante 'dentro' del mundo. El "ser ante los ojos" "en" algo "ante los ojos", el "ser ante los ojos" "con" algo (...) son notas ontológicas que llamamos "categoriales", notas peculiares de los entes que no tienen la forma de ser del "ser-ahí". "Ser en", en nuestro sentido, mienta, por el contrario, una estructura del ser del "ser-ahí" y es un "existenciario". (...) "En" procede de "habitar en", "detenerse en" (...) "Ser" como infinitivo del "yo soy", es decir, comprendido como existenciario, significa "habitar cabe...", "ser familiarizado con..." "Ser en" es, según esto, la expresión existenciaria formal del ser del "ser-ahí", que tiene la esencial estructura del "ser en el mundo"» (S.T., § 12, pp. 66-67).

3.2. La *Sorge*, totalidad estructural del *Da-sein*

«El "Ser-ahí" es para sí mismo en su ser y en cada caso ya *previamente*. El "ser ahí" es siempre ya "más allá de sí", no como un conducirse relativamente a otros entes que él *no* es, sino como "ser relativamente al 'poder ser'" que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial "le va" es la que vamos a llamar el "pre-ser-se" del "ser ahí". (...) El ser del "ser-ahí" quiere decir: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo". Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término "cura" (*Sorge*) (...) La cura es siem-

pre, aunque sólo sea privativamente, "cursarse de" y "procurar por" (...) Resulta empuñado un ente comprendido, es decir, proyectado sobre su posibilidad, como un ente del que hay que curarse o al que hay que llevar a su ser mediante el "procurar por"» (S.T., § 41).

3.3. La *Sorge* y el carácter deficitario de la perspectiva teórica (ser-ante-los-los ojos/ser a la mano)

«El "ser-en-el-mundo" está, en cuanto curarse "de" *embargado* por el mundo del que se cura. Para que sea posible el conocimiento como una actividad que determina teoréticamente lo "ante los ojos", es menester una previa *deficiencia* del tener que ver con el mundo en el modo del "curarse de". Absteniéndose de todo producir, manipular y demás operaciones semejantes, se coloca el "curarse de" en el único modo del "ser en" que resta ahora, a saber, en el "no más que demorarse cabe..." *Sobre la base* de esta forma de ser relativamente al mundo, que permite que los entes que hacen frente dentro del mundo hagan frente no más que en su puro aspecto (*eidos*), y *como* modo de esta forma de ser, es *posible* dirigir la vista de una manera expresa a aquello que así hace frente» (S.T., § 13, p. 74).

[4] *ALÉTHEIA* Y «ESTADO DE ABIERTO»

(S.T., § 44 «El "Ser ahí", el "estado de abierto" y la verdad».

«"Ser verdadero" (verdad) quiere decir ser descubridor (...). El "ser verdadero" del *logos* (...) permite ver un ente —sacándolo del "estado de oculto"— en su "estado de no oculto" ("estado de descubierto") [...] El "estado de descubiertos" de los entes intramundanos se *funda* en el "estado de abierto del mundo". El "estado de abierto" es la fundamental forma del "ser ahí" con

arreglo a la cual éste es su "ahí". El "estado de abierto" está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originalidad al mundo, al "ser en" y al "sí mismo". La estructura de la "cura" como "*pre-ser-se-ya* en un mundo-como ser cabe los entes intramundanos" entraña el "estado de abierto" del "ser-ahí"» (S.T., § 44 b, pp. 240-241).

[5] DIE KEHRE

5.1. La pregunta por el ser, de un modo más originario, más allá de cualquier *ontología*

«*Preguntamos la pregunta ¿qué pasa con el ser?* ¿Cuál es el sentido del ser? No lo hacemos para presentar una ontología en estilo tradicional (...). Es algo por completo diferente. Se trata de volver a unir la existencia histórica del hombre, y al mismo tiempo, la de nuestro existir futuro más propio —dentro del todo de la historia que nos está asignado— con el poderío del ser, el cual se debe descubrir originariamente. (...) Por eso relacionamos la pregunta por el ser con el destino de Europa, donde se decidirá el de la Tierra» (*Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, p. 79).

[6] LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y EL SER COMO ENCUBRIMIENTO-DESCUBRIMIENTO

6.1. La diferencia óntico-ontológica es inevitablemente un presupuesto del pensar

6.2. Pensar la diferencia ser-ente implica pensar el ser como acontecimiento unitario de des-cubrimiento/encubrimiento

[...]El tránsito es un único acontecimiento que puede ser pensado de dos modos co-originarios: como autotrascendencia (descubrimiento) y como llegada (mostración del ser del ente, un mostrar en el que el acontecimiento mismo de des-cubrimiento se encubre). Este doble fenómeno es inherente a un único acontecimiento: al acontecimiento del ser en cuanto simultáneo descubrimiento/encubrimiento]

«El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre (...)» ("La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 139).

[7] Ser y verdad

7.1. Encubrimiento-descubrimiento como acontecimiento de "venir a presencia". El ser como el acontecimiento de la verdad (*alétheia*)

[...] Basados en la peculiar conexión esencial de *Phýsis* y *alétheia* los griegos podían decir: el ente es, en cuanto ente, verdadero. Lo verdadero como tal está siendo. Esto quiere decir: lo que se muestra imperando está en lo desocultado. Lo desoculto como tal llega a detenerse en el mostrarse. La verdad en tanto estado de des-ocultamiento no es un añadido al ser. *La verdad pertenece a la esencialización del ser.* Ser ente implica: presentarse, aparecer manifestándose, ofrecerse, exponer algo (...)» (*Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 139-140)

7.2. Ser y verdad considerando la relación entre verdad y libertad

«La esencia de la verdad se descubre como libertad. (...) Todo comportamiento abierto flota en el dejar-ser al ente, y se pone siempre en relación con este o aquel ente. (...)

El ocultamiento, pues, pensado desde la verdad como desvelamiento, es el no-desvelamiento y de ese modo, la no-verdad auténtica y más propia a la esencia de la verdad. El ocultamiento del ente en su totalidad [el ser] nunca se implanta posteriormente como consecuencia del conocimiento del ente, que es siempre fragmentario. El ocultamiento del ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antigua que cualquier revelación de este o aquel ente. Es más antigua aún que el mismo dejar-ser que desvelando mantiene ya lo oculto y se relaciona con la ocultación.

¿Qué resguarda el dejar-ser, en esta referencia a la ocultación? Nada menos que la ocultación de lo oculto en su totalidad, del ente como tal, es decir, el misterio (*Geheimnis*). No un misterio particularizado sobre esto o aquello, sino sólo uno, el hecho de que en general el misterio (la ocultación de lo oculto) como tal, gobierna el Da-sein del hombre» ("De la esencia de la verdad", en Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 164).

[8] EL SER COMO DESTINO Y LIBERTAD

8.1. El Ser, como acontecimiento de des-ocultamiento, coincide con el acontecimiento de una apelación

«¿Dónde y cómo acontece el hacer salir lo oculto si éste no es un simple artefacto del hombre? No tenemos que buscar muy lejos. Lo único que hace falta es percatarse, sin prejuicios, de aquello que de siempre ha interpelado al hombre, y ello de un modo tan decidido, que, en cada caso, el hombre sólo puede ser hombre en cuanto que interpelado así. Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo

propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos del hacer salir lo oculto a él adecuados. Cuando el hombre, a su manera, dentro de los límites del estado de desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde él contradice a esta exhortación» ("La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 18-19).

8.2. La "necesidad" inherente al acontecimiento del Ser se funda en su carácter "necesitante"

«El ser esencia así en la medida en que, en cuanto advenir del desocultamiento, necesita [*be-nötigt*] de éste último, no como algo extraño sino como ser mismo. El ser precisa el asilo. Al necesitarlo, lo requiere.

El ser es necesitante en este sentido doblemente unitario: es lo incesante y lo que precisa, en la referencia y ocupación del albergue como el cual esencia la esencia a la que pertenece el hombre, en cuanto es aquel de quien se precisa. Lo doblemente necesitante es, y se denomina, necesidad [*Not*]. En el advenir del permanecer fuera de su desocultamiento, el ser mismo es la necesidad» (*Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, II, p. 317).

8.3. La libertad.

«La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente. (...) Ahora bien, la expresión aquí utilizada y necesaria, "dejar ser a lo ente", no piensa en el desinterés o la indiferencia, sino en todo lo contrario. Dejar ser es el meterse en lo ente. (...) Dejar ser —esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es— significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como *alétheia*, lo no oculto. (...)

Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma. En cuanto un dejar ser semejante, se expone a lo ente como tal trasladando a lo abierto todo comportarse. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma exponente, existente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente. (...). Pero si, en cuanto dejar ser a lo ente, el ser-aquí existente libera al hombre para su "libertad", en la medida en que es ésta la que primero y en general le ofrece la posibilidad (lo ente) de elección, y le conmina a lo necesario (lo ente), entonces el capricho humano no dispone de la libertad ni sobre ella. El hombre no la "posee" como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí existente y descubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es *ella* la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia» ("De la esencia de la verdad", en Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 160-161).

8.4. La esencia del "construir"

«La esencia del construir es el dejar habitar. (...) *Sólo si somos capaces de habitar podemos construir.* Pensemos por un momento en una casa de campo de la Selva Negra que un habitar todavía rural construyó hace siglos. Aquí la asiduidad de la capacidad de dejar que tierra y cielo, divinos y mortales entren *simplemente* en las cosas ha erigido la casa. Ha emplazado la casa en la ladera de la montaña que está a resguardo del viento, entre las praderas, en la cercanía de la fuente. Le ha dejado el tejado de tejas de gran alero, que, con la inclinación adecuada, sostiene el peso de la nieve y, llegando hasta muy abajo, protege las habitaciones contra las tormen-

tas de las largas noches de invierno. No ha olvidado el rincón para la imagen de nuestro Señor, detrás de la mesa comunitaria; ha aviado en la habitación los lugares sagrados para el nacimiento y "el árbol de la muerte", que así es como se llama allí al ataúd; y así, bajo el tejado, a las distintas edades de la vida les ha marcado de antemano la impronta de su paso por el tiempo. Un oficio, que ha surgido él mismo del habitar, que necesita además sus instrumentos y sus andamios como cosas, ha construido la casa de campo. (...). Pero el habitar es el *rasgo fundamental* del ser según el cual son los mortales. (...) Se habría ganado bastante si habitar y construir entraran en *lo que es digno de ser preguntado* y de este modo quedaran como algo *que es digno de ser pensado*» ("Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 118-119)

[9]. EL OLVIDO DEL SER Y LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

9.1. El olvido del ser. La Metafísica como "Metafísica de la Presencia"

Su origen en la filosofía griega desde Platón y Aristóteles:

«La filosofía griega, sin embargo, no ha retornado a este fundamento del ser, a lo que dicho fundamento atesora. Se atuvo al primer plano de lo que está presente (*Anwesenheit*) en sí mismo (...) El originario y emergente erguirse del poderío de lo que impera (...), entendido en gran sentido, como el aparecer, como la epifanía de un mundo, se convierte en visibilidad mostrable (...) Es natural que el ente siga siendo. Su mezcla se da con más ruido y con más amplitud que nunca; pero el ser se ha retirado de él (...) Entonces se ha iniciado la decadencia. (...).

La limitación del sentido del "ser" se mantiene dentro del ámbito de la presencia y de lo que tiene el carácter de estar-ante,

de la consistencia y de la subsistencia (...) Piensa el ser en el sentido de presencia constante (...) Aquello hacia lo cual tenemos que volvernos de antemano, en toda actitud de aprehensión y elaboración de algo, tiene constate presencia. Constantemente presente es aquello hacia lo cual tenemos que recurrir en todo *logos*, en todo enunciar, como a lo que desde siempre es preyacente: el *hipokéimenon*» (*Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 99-100 y 227-228).

9.2. Los tres momentos fundamentales

«[1. Premodernidad (iniciada en Platón y Aristóteles)] La *pýysis* llega a ser *idea* (...); la verdad, conformidad. El logos se convierte en enunciación, en el sitio de la verdad, entendida como conformidad, en origen de las categorías, en principio de las posibilidades de ser. "Idea" y "categoría", son en lo futuro, los dos títulos a que se somete el pensar, el hacer y el estimar occidentales; (...) significa una decadencia del comienzo inicial (...).

[2. Modernidad. Metafísica de la subjetividad] El *hipokéimenon* constituye el antecedente de la ulterior interpretación del ente como objeto. La percepción (...) se acepta por el logos, en sentido de la enunciación (...) Semejante modo de explicar enunciativo (...) constituye la determinación esencial del entendimiento, en el sentido del representar judicativo. La percepción llega a ser entendimiento; la percepción llega a ser razón. (...)

[3. Técnica. Mundo contemporáneo] Tan pronto como la razón del hombre se adjudica el predominio, poniéndose incluso como absoluta, el ser del ente tendrá que ser pensable en el pensar puro de la matemática. En la técnica moderna, estructurada matemáticamente (...), el ser, así calculable y puesto en el ámbito del cálculo, convierte al ente en lo susceptible de ser dominado» (*Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 223 y 228; *Cfr.* pp. 219-230).

9.3. La metafísica de la presencia como *onto-teo-logía*

«Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica. (...) La metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología y teología» ("La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 151).

9.4. Superación de la Metafísica como rememoración (*Andenken*)

«Esta rememoración experiencia el acaecimiento propio único de la de-propiación del ente, en la cual se despeja la menesterosidad de la verdad del ser y de este modo también la inicialidad de la verdad» ("Superación de la Metafísica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994,, IX, p. 70).

9.5. La Metafísica moderna de la subjetividad

La Metafísica ha entendido el ser como constante asistencia, como lo que subyace siempre (*Hipokéimenon*, *subiectum*). Para la modernidad, ese *subiectum* es el *ego cogito*:

«La metafísica de la Modernidad (...) busca lo incondicionadamente indudable, lo cierto (...), esto es, mantener algo firme y estable. Esto estable, en cuanto objeto, le resulta satisfactorio a esa esencia, que reina desde antiguo, de lo ente en cuanto eso que permanentemente se presenta, que subyace siempre en todas partes (*hipokéimenon*, subiectum). También Descartes, como Aristóteles, pregunta por el *hipokéimenon*. (...) [E]ncuentra el *ego cogito* en cuanto eso permanentemente presente. Así es como el ego sum se convierte en subiectum» ("La frase

de Nietzsche *Dios ha muerto*" (1943), en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998, p. 178).

[10] La técnica, consumación de la metafísica

10.1. Gestación de la técnica en la metafísica moderna de la subjetividad

[Idea central. En la medida en que la Metafísica piensa el ser como fundamento, queda embarcada en un proceso de *aseguramiento*. El fundamento debe ser lo más fundado, lo más seguro. Es así como emerge el sentido de la modernidad. El aseguramiento alcanza mayor fuerza cuando aparece, desde el prisma de la autorreflexión, como *certitudo*. Pero este autoaseguramiento del fundamento en la certeza implica un aseguramiento de lo ente: el respecto del hombre con el mundo es el de un *Vor-stellen*, un poner el hombre al mundo como objeto. En ese poner asegurador el sujeto pone el ser a su disposición. Esto es lo que se consuma en la técnica (*Cfr.* "Superación de la Metafísica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, §§ IV-VII)]

10.2. El sentido de la comprensión técnica del mundo

La técnica misma es un modo de desocultamiento del ser (*Cfr.* "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 23-25) ¿Qué tipo de desocultamiento? Es un desocultamiento en el cual:

[...] «La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. (...). Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siguiera como objeto, sino

exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra» ("La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 23-25).

10.3. La acción se transforma en *usura*

«El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace "señor" de lo "elemental". El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura (...)» ("Superación de la Metafísica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 67).

[...]El hombre, por su parte, se experimenta a sí mismo orientado compulsivamente a la comprensión de lo real como existencias y a la usura, pues al convertir al ser en "existencias" lo ha vaciado; ha de llenar ese vacío incesantemente, lo cual, por otra parte, es la forma en la que la voluntad de voluntad se pone en marcha como insaciable sujeto de todo:

«La usura de todas las materias, incluida la materia prima "hombre", para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por el vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real. Este vacío tiene que ser llenado, pero como el vacío del ser, sobre

todo cuando no puede ser experienciado como tal, nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente, para escapar a él sólo queda organizar el ente de un modo incesante sobre la permanente posibilidad de la ordenación como forma del aseguramiento del actuar. Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia. Dondequiera que falte ente —y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta— la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima. Pero en realidad el "recambio" y la producción en masa de estas piezas de recambio no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total "sin fisuras" del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser "ella misma" como "sujeto" de todo» ("Superación de la Metafísica", en *Conferencias y artículos,* Barcelona, Serbal, 1994, p. 70).

[...]El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas. Por su parte, esta misma dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca. [...]*Conferencias y artículos*, "La pregunta por la técnica". Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37

[11] CONFERENCIA SER Y TIEMPO

11.1. El ser no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, empero, determinado como presencia por el tiempo.

11.2. El tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo.

11.3. Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél -el ser- se deja apelar como algo temporal ni éste -el tiempo- se deja apelar como ente. Al cavilar sobre todo esto, nos sorprendemos vagando erráticamente entre enunciados contradictorios.

11.4. Se deja estar a las contradicciones y hasta se las agudiza y se intenta conciliar lo que se-contradice, y es por tanto inconciliable, en una unidad más amplia. A este procedimiento se lo llama Dialéctica.

11.5. Tiempo: una cosa, un asunto o cuestión, presumiblemente *la* cosa, *el* asunto o cuestión del pensar, si es que, de otra parte, en el ser como presencia habla algo así como el tiempo. Tiempo y ser, ser y tiempo nombran la relación interna de ambas cosas, la índole o condición natural de la cosa, que pone a ambas, manteniéndola, en interna relación. Meditar sobre esta índole es tarea del pensar, suponiendo que éste no desista de la intención de perseverar en su asunto.

11.6. Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar presente.

11.7. Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar: ese dar que, en el ***dejar***-estar presente, da dicho estar presente, es decir, el ser.

11.8. Pero ¿de dónde nos tomamos el derecho a caracterizar al ser como estar presente? La pregunta llega demasiado tarde. Porque esta acuñación o modelación del ser hace largo tiempo que está decidida sin nuestra intervención ni siquiera nuestro mérito. Consiguientemente, estamos atados a la caracterización del ser como estar presente. Semejante atadura nos obliga desde el inicio de la desocultación del ser como algo decible, esto es, pensable. Desde el inicio del pensar occidental con los griegos todo decir del «ser» y del «es» está guardando memoria de la determinación, que vincula al pensar, del ser como estar presente.

11.9. Pero en modo alguno percibimos sólo y primero al ser como estar presente en la remembranza de la temprana exhibición del desocultamiento del ser que llevaron a cabo los griegos. Del estar presente nos percatamos en toda sencilla reflexión, suficientemente libre de prejuicios, sobre el ***estar delante*** y el ***estar a mano*** de lo ente. El estar a la mano como el estar delante son modos del estar presente. Del modo más apremiante se nos muestra el vasto alcance del estar presente si reflexionamos que también, y precisamente, el estar ausente queda determinado por un estar presente a veces exasperado por la extrañeza.

11.10. Sólo el desmantelamiento de estos encubrimientos -tal significa la ***«destrucción»***- suministra al pensar una mirada precursora a lo que entonces se desvela como el destino-del-ser. Puesto que por doquier se representa el destino-del-ser sólo como historia y ésta como acontecer, en vano se intenta interpretar este acontecer a partir de lo que se dijo en ***Ser y tiempo*** sobre la historicidad del estar humano (no la historicidad del ser). El único camino posible sigue siendo, por el contrario, pensar anticipadamente ya desde ***Ser y tiempo*** los ulteriores pensamientos sobre el destino-del-ser, pensar a fondo lo que en ***Ser y tiempo*** se expone sobre la de-strucción de la doctrina ontológica del ser de lo ente.

11.11. Presencia quiere decir: el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado.

Bibliografía

Obras de Martín Heidegger Consultadas

-*Être et temps* traducción Emmanuel Martineau. ED. Gallimard, Paris, 1985.

-*Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, *Ser y Tiempo,* trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Universitaria Chile, 1977.

-*Sein und Zeit*. (Tübingen: Niemeyer, 1986), 21.

-*Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

-*De l'essence de la vérité* », En *Questions I et II*, trad. Alphonse de Waelhens y Walter Biemel, Ed. Gallimard, 1968.

-"*La question de la technique*", en *Essais et conférences*, tr. fr. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958.

-*Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

-*Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980.
-*¿Qué es metafísica?*, Bs. As., Septimus, 1956.
-*¿Qué es filosofía?*, trad. por José Luis Molinuevo, Xa ed.
-("La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 18-19).
-*Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, II, p. 317).
-"De la esencia de la verdad", en Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
-*Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.
-*Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998.

Bibliografía Sumaria sobre Heidegger

- Carman, T. *Heidegger's analytic: interpretation, discourse and authenticity in Being and time*. Cambridge, Cambridge University Press. 2003
- Cherniakov, A. G. *The ontology of time: being and time in the philosophies of Aristotle, Husserl, and Heidegger*. Dordrecht, Boston Kluwer Academic. 2002
- Dreyfus, H. L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and time*. Cambridge, Mass., MIT Press. 1991
- Hoy, D. J. *Care as the being of man: an exposition of Martin Heidegger's Being and time*. Dayton, Ohio, University of Dayton Press. 1968
- Husserl, E., T. Sheehan, et al. *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)* en Encyclopaedia Amsterdam, Amsterdam lectures "Phenomenology and anthropology," Dordrecht, Boston. 1997
- Kisiel, T. J. *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley, University of California Press. 1995
- King, M. and J. Llewellyn. *A guide to Heidegger's Being and time*. Albany, State University of New York Press. 2001

- Prauss, G. *Knowing & doing in Heidegger's Being & time*. Amherst, N.Y., Humanity Books. 1999

- Rée, J. *Heidegger: history and truth in being and time*. London, Phoenix. 1998

- Welch, C. *Heidegger's Being and time: interpretations and annotations*. Sackville, N.B., Atcost Press. 2001

- Wild, J. D. *An English version of Martin Heidegger's Being and time*. New Haven, Philosophy Education Society]. 1962

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:3132

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2005
en Primera Clase Impresores, California 1231, Buenos Aires.

Comprender a Heidegger constituyó un verdadero desafío para la mayoría de sus contemporáneos. Lo mismo ocurre en la actualidad. La "complejidad" de Heidegger ha llegado a ser proverbial en este sentido, y más de uno ha visto fracasar su empresa y extinguido los ánimos de lectura tan pronto como se ha colisionado con una terminología a todas luces "incomprensible".

Proponemos aquí una aproximación a la lectura de *Ser y Tiempo* orientada a poner de manifiesto su funcionamiento discursivo a partir de un modelo inspirado en la retrolectura, tal como se la utiliza en la semiótica narrativa, combinada con instrumentos foucaultianos. El objeto de todo ello es exponer los "hilos conductores" de *Ser y Tiempo* a partir de lo que éstos mismos desencadenan en el interior de la obra más importante de la filosofía contemporánea.

ISBN 987-1139-71-3

9 789871 139712

www.editorialquadrata.com.ar